

Sergio Quinzio

CRISTIANESIMO
DELL'INIZIO
E DELLA FINE



Adelphi eBook

Ladri di Biblioteche



Indice

Frontespizio

Colophon

CRISTIANESIMO DELL'INIZIO E DELLA FINE

Il gallo a Esculapio

I

II

III

Sergio Quinzio

**CRISTIANESIMO
DELL'INIZIO E DELLA FINE**



Adelphi eBook

Quest'opera è protetta
dalla legge sul diritto d'autore
È vietata ogni duplicazione,
anche parziale, non autorizzata

La cornice della copertina è ripresa
da un manoscritto miniato medioevale

Prima edizione digitale 2014

© 1967 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
www.adelphi.it

ISBN 978-88-459-7442-7

IL CRISTIANESIMO DELL'INIZIO
E DELLA FINE

La morte non è quel che ha detto Cocteau: un nascere alla rovescia. È un evento molto più decisivo, perché la vita si cancella, e la morte no. Anche lo smalzato Cocteau tenta, dunque, la sua ingenua evasione: il borghese americano adopera i giardini della memoria, il cofano dell'amato e i terapeuti del dolore, l'accademico di Francia uno stonato rimasuglio di genialità. La vita è tutta un'inutile evasione dalla morte.

I preventivi delle pompe funebri cominciano con il nome del compianto, e finiscono con la marca da bollo. Le bare con le maniglie dorate, nei cimiteri-metropoli, scendono a ritmo continuo nelle fosse lunghe decine di metri, una dietro l'altra, con la parte più stretta di una affiancata a quella più larga dell'altra per occupare meno posto. Le corone si accumulano in disparte, le vecchie e le nuove, nella grande fabbrica del disfacimento.

Il morto fa solo ribrezzo e paura: un istante dopo, la persona che suscitava amore e desiderio di comunione è il mostro più spaventoso dell'universo, anche se ci si sforza di toccarlo con le labbra. Si sente che la morte è infinitamente più potente della vita, che la vera realtà, quella definitiva, è il silenzio, l'immobilità, l'insensibilità, il nulla. Il morto è potente nella sua notte. Si sente che potrebbe fare le cose più tremende, cambiare colore, riempirsi e vuotarsi, trasformarsi, gonfiarsi, decomporsi. Potrebbe anche aprire gli occhi, per mostrarli spenti, alzarsi, per una fissità verticale, muoversi, per un incedere fatale.

Se poi si vola sopra l'isola del Giglio e sopra la Gorgona, in un azzurro tutt'intorno pieno di sole, e le scie delle navi sono punti bianchi, il buio della morte diventa immediatamente incomprensibile. Tutto è lì vivo, ovunque presente, eterno di un'eternità buona. E questa è l'ultima maledizione: mutando i punti di vista e gli istanti muta il senso delle cose, che diventano perciò sfuggenti e inafferrabili.

In certi luoghi le case antiche avevano una porta dalla quale uscivano i morti. Adesso ci manca una categoria importante per spiegarci come le cose appartenute al defunto, o entrate in contatto con lui, si carichino di un significato intenso e speciale. In qualche modo partecipano della morte, dalla quale sono state toccate: diventano uniche e magiche. Diventano sacre, ma noi non sappiamo più che cosa vuol dire.

Un'amigdala, scheggiata molte e molte migliaia di anni fa, rimane, e l'uomo che l'ha fatta è subito precipitato nel nulla; eppure la pietra non aveva nessun desiderio di durare, e nessuno si è sforzato di conservarla. Il reale è proprio il capovolgimento del logico. Si può tentare di arrampicarsi, o forse non si può non tentare. Su Jung forse, o magari su Freud, con la sua tesi della non riducibilità della psiche a coscienza; è seducente, e come

tutto ciò che è seducente è ambiguo, inafferrabile, capovolgibile. Queste arrampicate non sono neanche di moda, del resto, e finché la luce è accesa e c'è rumore nella strada la speranza dell'immortalità può dormire nelle nebbie metafisiche. Ma non è neppure concepibile un morto che sia semplicemente morto.

L'immortalità, tuttavia, è meno importante della morte. Gustata fino in fondo, la morte, che emerge dominante e incancellabile sul flutto del tempo, può essere anche una terribile immortalità. Può essere tutto. Ma poi si vola sopra l'isola del Giglio e sopra la Gorgona.

Il morto si allontana da noi velocemente. Una volta uscito dalla casa che riempie con la sua presenza gigantesca, fugge lontano. Dopo pochi giorni, dopo poche ore, la sua immagine è già irrecuperabile, la sua voce inudibile, il suo sguardo dimenticato. Ricostruiamo la nostra vita passata, che fu con lui, come se fosse stata senza di lui. Lo perdiamo e lo rifiutiamo insieme. Il dolore scompare in fretta, forse perché è troppo palesemente inadeguato: il fatto che si dimentichi partecipa molto più strettamente della natura della morte che non il fatto che si soffra. Infatti, se del dimenticare si potesse avere piena coscienza, risulterebbe doloroso quanto la morte, risulterebbe, com'è, il suo trionfo.

Amare perfettamente qualcuno comporterebbe il morire con lui: l'esistenza della morte obbliga a non essere perfetti. La società del benessere, che papi e americani e comunisti ci additano, avrà ancora becchini avidi di mance: l'esistenza della morte obbliga a non essere perfetti. Forse anche viceversa.

È più dolorosa, ma più accettabile, la morte di un giovane della morte di un vecchio, la morte di un sapiente della morte di un ignorante. Ogni potenza, troncata e abbattuta, entra nella morte e, troncata e abbattuta, resta potenza nella morte. Come diceva Tirteo: «In un giovane, anche la morte è bella». C'è qualcosa sopra la morte, allora?

Secondo la tradizione talmudica, i corpi sepolti portavano in sé il seme della loro rigenerazione: l'osso sacro è il piccolo verme destinato all'ultima e definitiva metamorfosi. Popoli remotissimi e oscuri seppellivano i corpi in otri di terracotta, nella stessa posizione raccolta in cui stavano nel ventre materno prima di nascere. Gli adoratori di Ahura Mazda esponevano i cadaveri agli uccelli del cielo sulle torri del silenzio. Altrove li innalzano ancora sui roghi perché si sublimino in odori tra le fiamme e si disperdano in cenere tra le acque. Solo noi li chiudiamo definitivamente nella morte sigillandoli in feretri squadrati di legno e di metallo. Per nostra disgrazia, non sappiamo fare altro che avvolgere una corona del rosario fra le dita rattappate e le unghie viola. E stiamo dimenticando anche questo.

Alla madre che nell'India dei Veda invoca disperatamente la figlia Devachi, cercandola all'alba sulla piazza del villaggio dove s'innalzano i roghi funebri, una voce domanda: quale Devachi? In questo stesso luogo migliaia di fanciulle di questo nome sono state bruciate e disperse al vento.

Quale di costoro era tua figlia? I cicli eterni, per i quali ogni occhio è destinato a versare più lacrime di quante gocce contengano gli oceani, danno questa immagine della morte che non è morte, del dolore che non è dolore, della vita che non è vita, e rimandano all'ideale dell'immobilità assoluta, che è forse l'oscura coscienza del superamento dell'opposizione vita-morte, racchiuse entrambe in un cerchio che le rispecchi all'infinito fino a identificarle. La suprema gustazione della morte è forse la suprema gustazione della vita, e non viceversa.

Quanto alla Grecia, solare e magnifica, la sua parola più grande la dice per bocca di Socrate: sacrificate per me un gallo a Esculapio. Le strade di Sibari ombreggiate dalla seta e percorse da cavalli danzanti al suono dei flauti, l'oro del Partenone, le splendide panatenaiche ci hanno nascosto la Grecia arsa e funebre, quella dei misteri spaventosi, quella del pitagorico divieto di cibarsi di fave – magicamente legate ai morti –, quella tragica di Socrate. La nostra civiltà attuale, scesa dal Nord e dall'Occidente, ha visto il sole e l'azzurro; non ha visto le tenebre del mare, il fango secco, i deserti di sabbia gialla, le rocce spaccate, le fiumare asciutte, il groviglio dei cespugli polverosi, la crudeltà della luce, il sale e il sudore, i gridi e il silenzio, la rapida putrefazione. In questo veder male, in questa illusione, sta la nostra cultura, che è per questo – di fronte alla morte e quindi alla vita – il ritratto dell'impotenza.

Esculapio salvatore dà la medicina giusta, e Socrate guarisce dalla vita. Il gallo dell'aurora canta per la morte.

Solo a questo punto – crollate le antiche civiltà sacre con i loro tentativi sublimi e spaventosi di affrontare la morte – ha senso l'urlo di Gesù Cristo morente: Dio Dio, perché mi hai abbandonato? Se Socrate rifiuta la vita, Gesù rifiuta anche il rimedio della morte, per lasciarci da duemila anni in questo nulla.

Recentemente sono state fatte alcune scoperte: che la felicità è il benessere, che il benessere è la ricchezza, e che la ricchezza è la produzione di beni e servizi. Produrre, *ergo*, è la felicità, produrre comunque qualunque cosa, perché tutti i beni economici si equivalgono, e non ce n'è di più e di meno necessari. È chiaro che una volta non era così; ma il sale o le conchiglie o le pelli prima, la moneta poi, poi ancora la carta di Law, e infine il credito senza confini nel tempo e nello spazio, hanno cancellato ogni differenza fra le cose.

Nell'Antico Testamento la figura del malvagio insipiente è incarnata dall'idolatra, che adora gli oggetti fabbricati dalle sue mani. Ieri questa era un'immagine remota, senza riferimenti alla nostra condizione di uomini moderni, e Voltaire poteva riderne tranquillamente; ma adesso è facile accorgersi che vale per l'attuale concentrarsi di tutte le energie e di tutte le ragioni di vita negli oggetti che si producono. L'idolo, di per sé, non serviva a nulla. Allo stesso modo, il trovare uno scopo agli oggetti che l'industria produce è per noi secondario e accidentale (è importante solo come oggetto, a sua volta, dell'industria pubblicitaria), necessario è soltanto il fatto che gli oggetti ci siano: essi sono autosufficienti, hanno nel loro essere la loro necessità, come appunto la divinità.

La riproduzione in serie di prototipi, in quantità enormi, può allora ripetere il ritmo iterativo che portava all'exasperazione l'antica preghiera dei monaci esicasti. L'incalzare di sempre nuovi e sempre identici oggetti può ripetere le vicende di nascita e morte e resurrezione del dio. Il consumo dell'oggetto può ripetere il rito teofagico di immedesimazione con la divinità, trasformando così l'uomo in oggetto, alienando la sua umanità in modo ben più radicale di quanto accada nel processo di produzione.

Il comandamento che Dio dà all'uomo nelle prime righe della *Genesi*: *Crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volantibus cæli et universis animantibus* ha il suo compimento nell'annuncio della Gerusalemme celeste che chiude l'ultima pagina dell'*Apocalisse*: la città di cristallo e d'oro, piena d'ogni sorta di pietre preziose e di frutti della terra, le cui porte *non clauduntur per diem, nox enim non erit illic*. Anche adesso, in questa nostra città, non c'è più la notte e la luce splende ininterrottamente. Abbiamo riempito la terra e dominiamo su tutti gli esseri che la popolano, conservando misericordiosamente, per il diletto della nostra curiosità, le spaventose specie animali che divoravano i nostri lontani progenitori e atterrivano i legionari romani. Tutti i prodotti della terra

e delle viscere della terra sono in nostro possesso. Perfino i deserti – come avevano annunciato gli antichi profeti – si vanno coprendo di messi, dal Gobi al Negged al Sahara.

Ecco che abbiamo tutto a dismisura, ecco che abbiamo creato il *regno di Dio*. La Gerusalemme che doveva scendere dall'alto si estendeva in altezza quanto in larghezza e in lunghezza (anche di questo Voltaire poteva ridere), e noi ci muoviamo liberamente in tutte le direzioni del cielo, della terra e del mare. Nella Gerusalemme di Dio non c'è più il tempo con le sue vicende, e noi viviamo nel presente di un'unica attualità. Nella Gerusalemme di Dio non c'è più il dolore né la morte, e non ci sono più nemmeno per noi, sono ufficialmente banditi come innominabili residui di un tempo barbaro. Soprattutto, nella Gerusalemme di Dio non c'è più il male né la colpa, e tanto meno ci sono nella nostra Babilonia.

Avere tutto, potere tutto, essere tutto. Soddisfare ogni possibile desiderio prima ancora che nasca, e inventarne di nuovi per il gusto di soddisfarli. Non conoscere limiti; vivere nel benessere e nella libertà edenici. È ancora l'idea del *regno dei cieli*, in un adattamento e in una trasposizione dove ogni aspetto trova il suo corrispondente.

Anche il *consumare*. Nel *Vangelo secondo Giovanni* Gesù, prima di cadere nella morte, pronuncia le sue ultime parole: *consummatum est*. Dagli altri vangeli queste parole non sono state tramandate: le riporta solo l'ultimo degli evangelisti, quello al quale è attribuita la rivelazione della fine dei tempi e del giorno del Signore contenuta nell'*Apocalisse*. *Consumare* come finire, dunque, come esaurire. La categoria oggi dominante del consumare è la categoria del finire, il sigillo della storia del mondo.

La possibilità di essere consumati non è infatti soltanto degli oggetti, ma tutto ciò che viene trasformato in oggetto non può non essere consumato. Il destino degli oggetti è di consumarsi, e Cristo stesso, che ricapitola in sé la realtà, si consuma in quanto oggetto passivo – di passione – che ha il suo prezzo (trenta denari), il suo cartello apposto (I.N.R.I.), i suoi compratori e i suoi venditori. Così le parole e le idee, in quanto oggetti inseriti nel mercato culturale con un prezzo relativo alle condizioni di produzione e di vendita e non al loro valore intrinseco, necessariamente si consumano. E si consuma l'uomo, in quanto oggetto legato a tutti gli altri oggetti.

Le analogie e le implicazioni fra *civiltà dei consumi* e *religione* sono suggestioni capovolgbili, naturalmente. Ma se sono capovolgbili le singole interpretazioni, si giustificano nel loro insieme come rivelazione di una dimensione ulteriore. Dotte ed elaborate spiegazioni economiche, sociologiche e politiche approdano oggi a suggerimenti – non meno dotti e non meno elaborati – di rimedi. Ma sembra che i rimedi possano essere nelle mani dei politici e degli

economisti, nelle formule di governo, negli accordi internazionali, proprio perché sfugge la dimensione dei problemi. Pensare a risolvere con mezzi simili l'attuale situazione – che si muove con moto *in fine velocior* moltiplicando i consumi e ipotecando la ricchezza futura – significa non comprenderne la natura. L'americano Vance Packard proclama allarmato che la continua dilatazione dei consumi, favorita allo scopo di far crescere di pari passo la produzione, non può durare all'infinito, perché si giungerà prima o poi al limite di saturazione, e cioè a una condizione finale di blocco. Questa morte per affogamento nel proprio grasso è la previsione avanzata da insigni cultori della scienza economica e appassionatamente negata, in nome della stessa scienza, da altri esperti non meno illustri, come Walter W. Heller.

Sia come sia, l'apocalisse è molto meno scientifica e molto più radicale. È probabile che esistano infiniti universi di beni da inventare e da produrre – dal momento che la loro utilità non è affatto in gioco – e che abbia quindi ragione la scienza ottimista e torto quella pessimista (sempre che l'ottimismo non sia destinato a ricevere qualche grosso contraccolpo dall'esterno del sistema). Ma la vera minaccia sta nel fatto che la soddisfazione, o magari la felicità, ricavata dalla fruizione dei singoli beni economici diminuisce con l'aumentare globale dei consumi, e che quindi il processo tende all'insoddisfazione assoluta, all'annullamento del valore delle cose e degli uomini ridotti a cose, in definitiva al consumo e alla distruzione della realtà.

L'*amore per la natura*, l'idoleggiamento della natura come luogo ideale della bellezza e come ispiratrice dei poeti e degli artisti, la stessa possibilità di individuarla e coglierla nella sua autonomia, sono nati storicamente dall'allontanamento dell'uomo dal contatto con la terra, con il paesaggio, con il cielo: finché l'uomo era inserito spontaneamente e vitalmente nella natura, non poteva né rimpiangerla né cercarla, e neppure rigidamente distinguerla. Il culto della natura è sorto quando l'uomo ha perduto la natura. Allo stesso modo il *realismo* – nelle sue varie accezioni e manifestazioni – è la conseguenza del venir meno della presenza concreta e immediata della realtà. La realtà diventa impegno di ricerca, problema da risolvere, valore da salvare quando noi ne siamo separati e sentiamo che ci sfugge. Allo stesso modo, siamo costretti a moltiplicare gli oggetti via via che perdono valore per noi.

Non è che si perda il senso e il valore della realtà perché si è viziati dall'inflazione degli oggetti, e quindi sprofondata in una realtà caotica e indecifrabile; piuttosto, l'inflazione degli oggetti caotici e indecifrabili è la conseguenza dello scadere del valore della realtà, del logorarsi lungo i millenni del significato delle cose, attraverso l'esperienza dell'impossibilità di attingerlo pienamente e del suo

continuo precipitare nel relativo e nel banale. L'insignificanza delle cose è una proiezione dell'uomo insignificante, altrettanto arbitraria quanto la proiezione del significato. Esiste pur sempre una significatività minima nell'uomo e nelle cose, perché il puro nulla è assolutamente inesprimibile: ma siamo allo stadio finale di contrazione del significato della realtà, là dove tutti gli opposti e gli assurdi possono liberamente sussistere e coincidere, tutti parimenti oggetti e tutti parimenti insignificanti: l'incremento della fame con l'incremento della ricchezza, l'incremento delle conoscenze con il decremento della sapienza, l'incremento del benessere come dell'angoscia, l'incremento del lavoro come del tempo libero. L'incremento della produttività, ad esempio, tende insieme a ridurre il lavoro (le macchine lavorano per noi) e ad aumentare il lavoro (per procurarci i sempre più numerosi e sempre nuovi beni disponibili).

Come conseguenza dell'identificazione degli oggetti fra loro – privati di significato e ridotti tutti al minimo denominatore comune dell'essere oggetti – c'è il sussistere di istituti, concetti, prassi, tradizioni, formule che hanno esaurito da molto tempo il loro senso e il loro valore: in quanto liberati dalla necessità di adempiere ad altra funzione che non sia tutta nell'essere oggetti, continuano a vivere, o piuttosto a restare, dal momento che gli oggetti non vivono. Questa insperata salvezza nella comune dannazione è sopraggiunta, per esempio, sulla chiesa cattolica, e i luoghi di culto cristiani – proprio quando il culto è solo per gli oggetti – sono tornati a riempirsi. Perché dove la realtà è consumata non esiste più una possibilità di offrire oggetti senza che vengano automaticamente consumati.

Tra queste sopravvivenze, o piuttosto permanenze, di cose svuotate di valore ci sono i principi sui quali si regge la società civile, gli ordinamenti e le leggi: poiché la diffusione del benessere e l'avvento della società opulenta discendono in modo quasi esclusivo dall'incremento della produttività determinato dallo sviluppo delle scienze e delle tecniche, e cioè dalla messianica possibilità di far tendere la produzione all'infinito e contemporaneamente i costi a zero, principi, ordinamenti e leggi sono in realtà impotenti a dirigerne o a mutarne o a modificarne il corso, scongiurandone la minaccia finale.

Pensare che leggi sanamente illuminate e governi santamente democratici possano risolvere il nodo dell'attuale riduzione della realtà a oggetto di consumo significa ignorare che gli stessi governi e le stesse leggi sono ormai oggetti di consumo, prodotti passivi della situazione, interni a essa, e quindi impotenti a risolverla. Tutta l'attività pubblica costituisce oggi nel suo insieme un sistema autodilatantesi di controlli, di oggetti cioè che si affiancano a tutti gli altri oggetti, piattamente, sterminatamente. La burocrazia non sta, in sostanza, nel cattivo funzionamento, nella crisi degli uffici, ma

semplicemente nel loro funzionamento. È l'equivalente, nel settore della pubblica amministrazione, o anche nell'intero campo delle attività terziarie, della dilatazione della produzione industriale. Il necessario moltiplicarsi degli oggetti materiali diventa il necessario moltiplicarsi degli oggetti-controllo (timbri, firme, documenti, rendiconti, attestazioni, visti, registrazioni). Nella cultura, lo stesso fenomeno fatale si manifesta come sviluppo abnorme e gratuito delle parole stampate, delle immagini, delle iniziative, delle nuove scienze e superscienze, delle scuole, delle tendenze, dei gruppi, delle avanguardie, delle specializzazioni: burocrazia culturale, o cultura, ormai, *sic et simpliciter*.

Può trovarsi qualcosa che non coincida col consumarsi, che non abbia un prezzo sul mercato? C'è ancora la vecchia parola: *rivoluzione*. Ma la civiltà dei consumi sta al di là di ogni possibilità di rivoluzione: ha automaticamente declassato la rivoluzione a oggetto che come tutti gli altri oggetti si consuma, e che se si riproduce si riproduce solo per essere riconsumato. Siamo storicamente al di là di qualunque possibilità di cambiamento significativo.

La graduale morte e sedimentazione delle idee, delle speranze e delle attese, trasformate in oggetti indifferenti passivamente offerti al destino dell'annientamento, è la stessa vicenda storica, e il suo punto terminale è oggi, quando non esiste altra categoria che il consumare, quando la realtà è in quanto è consumata. Allora ha senso solo una rivoluzione totale contro la storia, che potrebbe ancora forse chiamarsi *religione*, perché solo lì la *consummatio* ha il suo possibile significato ultimo e primo.

UNA ALTERNATIVA AL BENESSERE

La sorpresa è stata questa: al benessere non corrisponde la felicità. E allora il discorso dei fautori del benessere è diventato più cauto o, come si usa dire adesso, più approfondito, più scientifico: non si può affermare nulla di perentorio, bisogna distinguere i diversi aspetti, siamo in una fase di transizione, mancano ancora dati e ricerche probanti, il problema è complesso. A forza di discutere così sottilmente, intanto, l'istintivo termine di confronto, cioè la felicità – così poco scientifico, così indegno di figurare nelle nostre circostanziate e documentate analisi –, svanisce. Tutto l'orizzonte resta dominato dal benessere, anzi dalla problematica interna alla società del benessere, nell'ambito della quale, per l'appunto, tutto si può fare e dire fuorché proporre un giudizio globale del suo significato e del suo valore. La società industriale, con tutto quel che segue, è *il valore*, assolutamente irreversibile e assolutamente irrinunciabile.

È strano che, in una società dinamica come la nostra, l'ideale inseguito sia statico: il benessere, lo star bene, la sazietà soddisfatta e conclusa. Mentre le antiche civiltà statiche proponevano l'ideale aperto della *felicità*, parola che con *femina*, *fenus*, *fecundus*, *fetus* deriva da *felare* (poppare, succhiare), con significato di *fecondo*, *fertile*. Ma che rapporto c'è fra il benessere e la felicità? Sembra che gli uomini del benessere subiscano l'imposizione di una identificazione obbligatoria: in qualche oscuro modo la felicità la vogliono, e tutto quello che viene offerto è invece il benessere, che non è una macchina più o meno adatta a produrre la felicità, ma una macchina che sta al posto della felicità, in sua vece.

Un uomo che credesse ancora davvero nella possibilità di essere felice non riuscirebbe a concepire neanche l'idea del benessere, la parola stessa non avrebbe per lui nessun senso. *Benessere* è lo scopo inventato per coloro che non sperano più nella felicità, come *nevrosi* è la condizione di coloro che non osano più sapere che esiste il dolore. Un tempo la vita si giocava sulla coppia dialettica felicità-dolore, e adesso sulla coppia benessere-nevrosi. Ma non nel senso approssimativo e banale che il benessere causa la nevrosi. Semmai il benessere declassa il dolore a nevrosi (o la nevrosi declassa la felicità a benessere), ma la scelta è già fatta prima: si sceglie, si subisce, una delle due coppie. Il moderno uomo del benessere soffre meno dell'antico uomo della felicità; si può crederlo, e si può trovare la cosa vantaggiosa. Ma bisogna sapere che questo comporta il trasferimento in un'altra dimensione, dove magari è possibile – forse domani stesso – trovare una posizione di equilibrio. Ma il bene, per l'uomo, è trovare una posizione di equilibrio? Non è il bene, ma l'equilibrio appunto, cioè la normalità, la media, ancora il benessere. Il *bene* appartiene a categorie storicamente precedenti.

Si discute anche del rapporto fra benessere e moralità, se sia di concordanza, o di opposizione, o di indifferenza. In realtà non c'è nessun rapporto: gli uomini avevano già rinunciato alla moralità quando inventarono il benessere, si erano già posti in una prospettiva diversa. Anche se la giustizia sociale e la solidarietà umana sono state sentite in passato come doveri morali, la *civiltà del benessere* si è posta poi come una formula risolutiva che, anziché applicarsi alla realtà della miseria e del dolore, la estromette: poiché la società è concepita come compartecipazione al benessere, chi ne è privo è semplicemente fuori dalla società. La società del benessere non ha niente in comune con una società che si proponga di migliorare le condizioni materiali di vita degli uomini, è tutt'altra cosa. Nasce dal postulato che non esista altra realtà al di fuori della produzione e del consumo, che non esista altro significato al di fuori del disporre di moltissimi oggetti. Importanti sono gli oggetti in sé e per sé, in quanto feticci: gli stessi

bisogni cadono quindi nell'ombra e non si sa neppure più cosa siano.

Al benessere non si può sovrapporre la moralità, perché le idee non sono comunque sovrapponibili e reciprocamente penetrabili. La società del benessere è un'idea che nasce dalla tecnica produttivistica, e che ubbidisce quindi alla sua logica interna deducendone automaticamente una sua *morale*, l'unica che non la contraddica: la morale dell'efficienza e del suo successo messa in luce da Max Weber. Non si può fondere il bisogno di felicità naturale dei secoli pagani, la morale cristiana, il moderno stato di diritto, le tecniche produttivistiche contemporanee, e risolvere così un problema di scelta scegliendo tutto insieme. Di veramente caratteristico, nell'attuale società, c'è infatti il rifiuto delle scelte, che è stato battezzato *civiltà pluralistica* o *del dialogo* o, precisamente, *del benessere*. Questo tipo di società sceglie, di fatto, il benessere; ma è una strana scelta, perché il benessere implica l'accettazione indifferenziata di tutte le cose e di tutte le idee. Il presupposto implicito è che, non valendo nessun criterio di preferenza, il risultato auspicabile e necessario può aversi solo mediante l'incremento quantitativo.

Ci si può domandare se questo tipo di società sia al suo inizio o alla sua fine. È una domanda che mette in discussione il sistema, e che perciò l'istinto di conservazione del sistema respinge. Tuttavia, si è giunti ormai a prendere coscienza dei suoi limiti, a rendersi conto cioè che il benessere è un cattivo surrogato della introvabile e irrinunciabile felicità. La coscienza del limite è un fatale segno di morte. E non c'è da meravigliarsi che debba essere corta una vicenda che consiste nel consumare.

Ma il tragico è che non si vede che cosa si debba o si possa scegliere al di fuori del benessere che occupa tutto l'orizzonte, che sembra assorbire tutta la realtà. Il benessere, per esempio, ha deglutito tutto il movimento operaio, declassandolo da fatto capovolgente a fatto correttivo. Il guasto più profondo sta nell'incapacità di concepire scelte veramente alternative. Dal vangelo alla rivoluzione francese, dal socialismo alla società opulenta, dai testi eruditi ai fumetti c'è ormai un unico schieramento che incarna per definizione la civiltà e il progresso, la cui compattezza, essendo fondata sul benessere, è garantita dalla rinuncia a qualsiasi verità e insidiata soltanto dai conflitti di interessi istituzionalizzati. Di quanto si è allargata spazialmente la libertà formale, di tanto è diventata pesante e paralizzante l'illibertà sostanziale, coincidente con la preclusione di qualunque alternativa e speranza. L'accettazione del sistema è obbligata, e diventa perciò inutile qualunque riserva, qualunque protesta, qualunque accusa. La risposta è in definitiva questa: non possiamo distruggere le macchine. E poiché il nodo del problema è la macchina, il produrre, il consumare, il benessere, non se ne esce più.

Anche se fosse vero che la storia non procede a salti (un vecchio luogo comune del buon senso paesano, dedotto da una certa immagine della natura), sarebbe vero comunque, almeno, che la storia procede realizzando gradualmente i salti che si attuano nelle concezioni. Se la dichiarata impossibilità di distruggere le macchine, che accomuna tutti nella schiavitù al sistema, vuol significare l'impossibilità di tornare indietro verso il passato, è un'affermazione ovvia; è vana se vuol significare che non si può attuare un tipo di società radicalmente diverso da questo che è fondato sulla produzione delle macchine. Se invece, come di solito accade, vuol significare in qualche modo tutt'e due le cose, lasciandole entrambe nel vago, l'affermazione è un tipico segno d'ipocrita impotenza. Una volta si diceva: non possiamo abolire la schiavitù. È lo stesso discorso, che nasce dalla stessa incapacità di concepire o anche soltanto d'immaginare qualcosa di diverso dagli schemi correnti. Le macchine si possono distruggere. È certo, anzi, che le macchine saranno distrutte, perché è una delle solite dogmatiche ingenuità (la più grossa fra quelle che adesso ci affliggono) credere che il futuro sia la ripetizione del presente, il suo logico sviluppo conforme e omogeneo, il luogo di realizzazione delle sue premesse e promesse. Non esistono diagrammi in perpetua ascesa. Il futuro non sarà affatto il trionfo interminabile della civiltà dei consumi, di questo si può essere certi.

Il benessere che oggi ci viene proposto – in quanto richiesta inconscia di un subito totale e definitivo nel quale il passato e il futuro si annullino come tali per risolversi nel presente – è l'ultima scimmia del regno di Dio. È un ideale statico che segna la fine del mito evasivo della storia. Ma questo nostro presente è, in realtà, una falsa totalità, amputato com'è dei valori del passato e incapace di concepire un futuro diverso, schiavo cioè delle sue ipotesi parziali. Bisogna perciò forzare il benessere oltre i suoi limiti programmati, perché le vere alternative si aprono, insieme, sul passato e sul futuro, le false sul presente così com'è, ipotizzato come eterno.

L'obiezione è facile: è inutile inventare utopie, è inutile pretendere l'impossibile; per questo abbiamo rifiutato le vecchie favole religiose. Pare, infatti, che gli uomini sappiano sempre molto bene che cosa è possibile e che cosa è impossibile: sapevano che è impossibile che la terra giri intorno al sole e che un mezzo più pesante dell'aria voli, come adesso sanno che le concezioni politiche ottocentesche sono insuperabili e che il benessere non avrà mai fine. E, certo, senza fede nulla di impossibile sarebbe mai diventato possibile. Per questo noi siamo fermi di fronte al nostro *hic sunt leones*.

Nei seminari protestanti e nelle università degli Stati Uniti – il nuovo porto franco del mondo – sembra sia nato e si stia diffondendo il cristianesimo ateo.

I teologi, o ateologi, dell'ateismo cristiano hanno percorso la tappa successiva a quella – già vecchia nel protestantesimo – della negazione della divinità di Gesù, e sostengono tesi più spinte. Il Dio cristiano è un idolo nato dalla fusione del cristianesimo primitivo con il pensiero filosofico greco, è un'entità completamente priva di senso per la cultura e la vita del nostro tempo (Paul van Buren). Il Dio delle chiese cristiane e la sua religione sono residui tribali di uno stadio dell'evoluzione umana che ha per centro la famiglia e il villaggio; ma noi dobbiamo liquidare i residui primitivi e superstiziosi, pre-razionali e pre-urbani del passato ancestrale. L'ideale cristiano è la città laica, la tecnopoli e le sue libertà, e non la celeste città di Dio (Harvey Cox). Poiché in quasi tutti i campi del sapere umano l'aspetto metafisico e cosmologico è scomparso e l'indagine viene limitata a quel che è umano, storico, empirico, la teologia non può evitare questa tendenza se vuole essere una forma seria del pensiero contemporaneo (Thomas J.J. Altizer).

In questa confusione c'è tuttavia del buono: non la smania di applaudire la tecnopoli, certo, ma il carattere ultimativo del suo confronto con il passato religioso. Anche se il confronto è abortito, perché la diametricale opposizione e la conseguente impenetrabilità fra mondo contemporaneo e religione sono già in partenza risolte a esclusivo vantaggio del primo termine, sicché l'altro, semplicemente, scompare del tutto. Considerare Gesù come *il ponte al domani senza religione* della moderna società laica e razionale può significare soltanto rendere un sentimentale omaggio a una nobile figura lontana, riverberando sulla sua oscurità un po' della nostra presunta luce.

Ma le esigenze – così mal condotte a sfociare nella pseudosoluzione più banale che possa darsi, e cioè quella già tutta pronta *hic et nunc* – sono vere esigenze che radicalizzano i problemi e toccano la realtà. Non ci si poteva fermare eternamente al tepore intermedio di Reinhold Niebuhr, con «le attese escatologiche della fede del Nuovo Testamento che, per quanto imbarazzanti se prese alla lettera, sono indispensabili per una interpretazione cristiana della storia» fatta di una implicazione dialettica fra «dimensione temporale ed eterna dell'esistenza storica dell'uomo». La disgregazione della verità cristiana doveva andare oltre, e per via negativa giungere a manifestare le possibilità estreme di una religione profondamente *diversa* dalle altre. Giungere a interrogarsi circa il divino («*nomen meum novum*», Ap, 3, 12) e il suo tempio («*templum non vidi*», *ibid.*, 21, 22); a sentire la speranza cristiana più simile a quella terrestre che a

quella ecclesiastica ultraterrena (ma terrestre non significa laico); a guardare piuttosto a Münzer che a Lutero e a Calvino (H. Cox); a chiedersi se la definizione di Gesù *uomo e figlio di Dio* che nel 451 ha dato il Concilio di Calcedonia non significhi, nel linguaggio del tempo, un uomo straordinariamente libero, pieno di autorità e di potenza, che contagiò i suoi seguaci e suscitò l'entusiasmo delle origini (P. van Buren).

Certamente il cristianesimo presenta caratteri eccezionali, che lo rendono diverso in modo radicale da ogni altra religione o tradizione sacra. Non possiede una lingua sacra, che gli appartenga in proprio, in cui siano fissate le Scritture; infatti, si è servito subito di traduzioni greche e latine delle stesse scritture ebraiche di cui esisteva il testo originario, e non ha nemmeno tentato di conservare o ristabilire le parole di Gesù nella lingua in cui furono pronunciate. Non possiede neppure l'equivalente della parte propriamente legale delle altre religioni e tradizioni, tanto che ha adattato alle sue necessità il vecchio diritto romano, integrandolo con aggiunte altrettanto estrinseche. E la cosa è ancora più significativa se si tiene conto che il cristianesimo si colloca fra l'ebraismo e l'islamismo, che presentano al contrario, sia l'uno che l'altro, una netta accentuazione dell'aspetto legale.

René Guénon, che ha osservato questi due importanti fatti paralleli, sta all'estremo opposto dell'ideale schieramento al quale appartengono i recenti teologi atei: concorda tuttavia con loro nel riconoscere alla religione cristiana caratteri, e quindi possibilità, specifici e unici. Se i nuovi teologi americani tentano di sfuggire la misteriosa eccezionalità del cristianesimo riconducendolo nel solco della moderna città laica, Guénon tenta, al contrario, di spiegarla considerando il cristianesimo delle origini come una forma della esoterica *tradizione primordiale*, che per ragioni iniziatiche avrebbe volutamente nascosto il nucleo segreto e profondo della sua verità per esprimere in lingue volgari la sola parte essoterica. Di qui deriverebbero l'«oscurità pressoché impenetrabile che circonda tutto ciò che si riferisce alle origini e ai primi tempi del cristianesimo» e le «difficoltà quasi insormontabili che si frappongono a un suo studio approfondito e completo». Ma non si può dedurre una prova dalla mancanza di prove; tanto più quando si dichiara di non avere «nessuna inclinazione per trattare particolarmente questo argomento» e, di fatto, non gli si dedica che qualche accenno in una vasta e spesso acuta opera di esposizione delle dottrine metafisiche orientali. Le spiegazioni *tradizionali* non sembrano in grado di rendere conto della specificità del cristianesimo (né dell'ebraismo veterotestamentario), per molti aspetti lontano da quelle idee che i pitagorici avevano tratto dall'oblio di un passato oscuro e di per sé indecifrabile, plasmandole secondo un rigorismo puritano e

aristocratico che li portò al potere in Crotone e alla guerra di sterminio contro la vicina Sibari. Per chi ama i simboli, non per nulla Pitagora a Olimpia mostrò alla folla una delle sue cosce che era d'oro, come segno rituale della sua identità col dio-toro Atabirio, un tempo oggetto della collera di Mosè come Vitello d'Oro.

Guénon percepisce l'eccezionalità del cristianesimo, ma in questo modo la elude. In realtà, se il cristianesimo è una religione, certo è una specialissima religione; e sarebbe anche, comunque, una ancora più speciale forma della metafisica *tradizione primordiale*.

SENSO STORICO

L'indagine sociologica, psicologica e antropologica – recente ibrido fra le *due culture* di ieri – ha sostituito alla spiegazione diacronica, di tipo storico, degli avvenimenti, una spiegazione sincronica. Gli storici da parte loro, per difendersi, fanno grosse concessioni al nuovo clima, e adesso aspirano a una conoscenza *in individuale* che non abbia più la pretesa telescopica di «riportare la realtà al tutto», ma quella microscopica di «comprendere le ragioni delle particolarità e discuterne l'autonomia».1

Proprio la nuova scienza storica del particolare e dell'individuale è la conferma più chiara dell'attuale tramonto del *sensu storico*, che dopo aver costituito – almeno da sant'Agostino a Marx – la base comune della civiltà appunto come coscienza della globale significatività dell'itinerario temporale, in non molti decenni ha visto succedersi interpretazioni diverse e sempre più limitate per cadere infine nella rinuncia a qualunque *idea generale* e alla conseguente valorizzazione di ogni singolo particolare in quanto tale. Si può senza sforzo sospettare che la pregnante significatività attribuita oggi all'individuale storicamente conosciuto non sia che l'ultimo riflesso della ricchezza di implicazioni che il particolare riceveva dall'essere considerato inserito in una vicenda globalmente significativa. Il particolare e l'individuale infatti, isolati nella loro autonomia, sono condannati a perdere ogni valore.

Il nostro senso storico ha la sua origine nella cristiana *storia della salvezza*, la linea cioè attraverso la quale si attua nel tempo la οἰκονομία il piano della rivelazione salvifica di Dio. Anche se si può dire che nel mondo greco religione e politica, poesia e mito concorrono per il tramite della tragedia alla nascita della storiografia, soltanto con il cristianesimo alla concezione ciclica dei greci – che concepivano il tempo come una successione interminabile di ritmi chiusi e ripetuti – subentra il concetto, già intuito dai profeti ebrei, di una vicenda lineare dominata da un τέλος da conseguire, dal quale i

singoli tratti e l'intera linea ricevono il loro significato. In questo modo la storia è diventata qualcosa di profondamente diverso da quello che appariva ai latini, per i quali il termine *historia* comprendeva il racconto anche favoloso, e ai greci, che chiamavano ἱστορία qualunque indagine o ricerca.

La concezione che del tempo e della storia ebbe il cristianesimo primitivo è il remoto ma strettamente necessario antecedente della moderna idea di *progresso storico*, trascrizione secolarizzata della meta escatologica del *regno di Dio*. Perciò, come dalla fede nell'avvento del *regno di Dio* è nata la fede nella storia, così alla perdita della fede nel *regno* segue necessariamente la perdita della fede nella storia. La crisi del senso storico è, in realtà, crisi dell'idea di progresso: è originata dalla definitiva disgregazione di una fede ormai da molti secoli laicizzata, e non – come ci si vorrebbe illudere – da un'accresciuta consapevolezza critica (la quale costituisce, invece, un fenomeno parallelo, determinato dalla stessa causa profonda).

Lo schema evolutivo di una storia ascendente è un dogma ottimistico e semplicistico ottenuto dalla fede cristiana per successivi depotenziamenti, e ha ormai fatto il suo tempo. La prospettiva si è addirittura ribaltata: «Grazie agli studi moderni nel campo della preistoria il concetto convenzionale di progresso è stato letteralmente capovolto. Il punto è questo: quelle che ci appaiono condizioni *primitive* sono, con pochissime eccezioni (come i boscimani e alcune tribù australiane aborigene), solo ciò che è rimasto di antiche civiltà altamente sviluppate; quello che sembrava essere uno stadio di superstizione universale e costante da cui si sarebbe sviluppato il pensiero, non è altro che il comune denominatore nel quale versano le civiltà in decadenza».²

Ma se è ormai insostenibile l'idea di progresso storico nella quale si era risolto il nostro senso della storia, è altrettanto necessario rifiutarsi di rimediare alla situazione mediante un ulteriore restringimento degli orizzonti, riducendo cioè definitivamente la storia a una ricerca microscopica sempre più evoluta strumentalmente e metodologicamente, ma sempre più vuota di capacità interpretative e normative. In realtà siamo alla conclusione del ciclo cristiano, che era iniziato con l'attesa del regno di Dio, e poiché ogni vera acquisizione non può muovere dall'oblio ma solo dal cosciente superamento di ciò che la precede, vi sono due soli possibili sbocchi: o mettere in seria discussione quell'inizio, o trascinarsi lungo il vecchio solco fino a perdersi nella notte sempre più buia.

Il senso storico è sorto insieme alla coscienza della sua relatività, mentre nel mondo moderno è stato sotteso dalla falsa assolutezza del dogma progressivo; agli inizi cristiani lo svolgimento e il significato della storia erano infatti garantiti dalla fede, o dalla speranza, in

qualcosa che sta oltre la storia. Come ha dimostrato Gödel, nessun sistema formale può avere in sé il suo fondamento; allo stesso modo, la storia non è comprensibile senza presupporre un fondamento fuori dalla storia. È necessario, con un atto di fede filosofica o religiosa, sorpassare la storia se si vuole attribuirle un significato, senza di che essa è un processo naturale simile all'evoluzione dei sistemi astrali. Questo atto di fede è certamente indispensabile all'uomo, e le più potenti realizzazioni della storia lo presuppongono come loro condizione.

La storia è molto più l'unificazione e il collegamento dei fatti e delle idee, considerati nel loro svolgersi nel tempo, che il succedersi di per sé dei fatti e delle idee. Noi scorgiamo, o scorgevamo, un tendere degli eventi verso una meta là dove altre culture scorgevano il ripetersi monotono di cicli simili a quelli naturali, oppure il lento e continuo discostarsi da un'iniziale *età dell'oro* per scendere verso il decadimento delle età successive; noi chiamiamo *storia* quello che per altre culture non aveva un nome e non esisteva. La stessa storicità è una nostra creazione, un nostro rischioso modo di sentire e di comprendere la realtà umana nel suo farsi.

La conoscenza storica perde così ogni carattere di *scientificità*, anche se restano raffinatamente scientifici i metodi e gli strumenti di ricerca; come accade nelle arti, dove il tecnicismo, per quanto sviluppato, ha solo valore strumentale e non tocca l'essenziale. La conoscenza storica perde così il carattere di immediatezza privilegiata, che si attribuì fin dal tempo di Vico, e diventa il risultato di una certa prospettiva degli eventi, che possono tuttavia essere guardati da altri punti di vista, non necessariamente meno penetranti. Ma quanto perde di certezza e di absolutezza la conoscenza della storia per effetto di questa ormai necessitata storicizzazione del senso storico, tanto può acquistare in acutezza di visione, in molteplicità di connessioni, in profondità di illuminazioni, in libertà e in potenza. E solo così può evitare di cristallizzarsi nella forma consueta della giustificazione del passato e della banalizzazione del futuro, grettamente ipotecato come logico svolgimento dei contenuti e delle attese che riempiono il presente.

Esiste, ed è ineliminabile, il rischio del naufragio nella relatività delle ipotesi, delle scelte e delle interpretazioni. Ma è un relativismo nell'ambito della relatività della *categoria storica*, che rinvia perciò al giudizio sulla scelta che la fonda (come appunto avveniva agli inizi cristiani, quando il senso storico è sorto). Caduto il mito della certezza filosofica o scientifica, il discorso deve esser fatto sui punti di vista iniziali, sulle scelte totalizzanti che proiettano il loro significato nel futuro e nel passato. L'ultimo in ordine di tempo è quello per cui, come scrive Merleau-Ponty in *Senso e non senso*, la storia dell'umanità si riduce all'«avvento inevitabile dell'uomo moderno muovendo

dall'uomo delle caverne», alla «crescita imperiosa della morale e della scienza di cui parlano i manuali scolastici», e cioè a quella visione stupidamente ottimistica cara alla mentalità ottocentesca e ancora oggi meccanicamente ripetuta, senza neppure più, dunque, le giustificazioni dell'entusiasmo e della buona fede.

Questo povero schema viene anche presentato come una *storia di idee* che dovrebbe illuminare la *storia di fatti*, secondo una corrente contrapposizione. Ma la stessa contrapposizione fra le due storie deriva da una concettualistica separazione tra *fatto* e *idea*, che attribuisce concretezza e particolarità ai fatti e, alle idee, astrattezza e universalità. È un eccesso di filosofia quello che impedisce di sentire come la tradizionale storia di fatti, la *storia politica*, possedesse un significato ben più ricco di quello che possiede oggi, in quanto i fatti – persino gli stessi minuti fatti delle cronache municipali, come già quelli dell'Israele biblico – un tempo non erano affatto concepiti come un ambito empirico ed effettuale separato o addirittura opposto all'ambito speculativo e teorico. Perciò le due storie – di fatti e di idee – si possono veramente fondere diventando una, anziché esteriormente e forzatamente sovrapporsi, solo se all'atteggiamento *idealistico* subentra un atteggiamento *realistico* (nel senso in cui Laberthonnière ha contrapposto all'*idealismo greco* il *realismo cristiano*). Infatti, solo se non esistono né *idee pure* né *puri fatti* le idee non sono inutili e i fatti non sono vuoti, ma l'universale è davvero l'individuale, come nel mistero cristiano dell'incarnazione.

Questo nuovo accenno al cristianesimo come informatore della prospettiva storica porta a considerare un'altra contrapposizione, quella fra *storia prima di Cristo* e *storia dopo Cristo*, che è concepita di solito come semplice distinzione temporale. Proprio perché il nostro senso storico nasce con il cristianesimo, le due storie *prima* e *dopo* non possono essere messe sullo stesso piano. Ma anche perché, per effetto della sintesi ellenistica compiutasi nei primi secoli della nostra era, tutto ciò che la precede non ci è in realtà attingibile e comprensibile direttamente, ma solo attraverso la collocazione e il conseguente significato ricevuti nella sintesi successiva. La storia dopo Cristo ha dunque una fondamentale priorità logica nei confronti di ogni altra storia, la quale risulterà spiegabile solo in base a questo modello. Di qui deriva il carattere di artificiosa ricostruzione esotica che sembrano avere fatalmente le altre remote storie e preistorie, compresa almeno in parte la stessa storia della Grecia.

contemporaneo al cristianesimo. Uno è il rifiuto della fatalità naturale, per il quale non si accetta ai nostri giorni la mortalità infantile, la carestia, la vecchiaia, il cancro, il terremoto, la guerra, ma si esige invece di vincerli definitivamente e di dominarli. Ma questo cordone, che portava qualche goccia annacquata di attiva volontà redentrice, sta seccando nella stretta dell'anonima passività sociale.

Un altro è l'esigenza di una certezza, che la filosofia antica non conosceva e che è venuta fino a noi dal cristianesimo attraverso l'irrigidimento della scolastica medioevale e poi dalla scienza moderna. Ma questo cordone, che portava qualche briciola sparsa di attiva volontà di assoluto, sta seccando nella stretta della gratuità delle scelte convenzionali e dei linguaggi insignificanti.

Un altro ancora è la sfiducia nella moralità o nell'eticità su cui le civiltà classiche, che si collocavano in un definito e stabile rapporto con la realtà, si fondavano. Ma questo cordone, che portava un po' di sanguigna insoddisfazione per la situazione data all'uomo e di conseguente volontà di rimedi capovolgenti, sta seccando nella stretta di automatici comportamenti standard, che sono di qua e non di là dalla morale.

Un altro infine, che funzionava spaventosamente bene ancora ieri, è già quasi del tutto seccato: convogliava l'intransigenza e l'intolleranza, il poco e il corrotto, cioè, che era rimasto della fede nella verità assoluta. L'indifferenza per la verità ha prodotto la tolleranza. Resta ancora qualche sedimento d'intolleranza, defluito dal piano delle fedi e poi delle idee a quello degli interessi personali contingenti, ma stiamo per diventare tutti opulenti e presto non avremo più né bisogni né interessi. Allora, nel nulla, non ci saranno attriti.

FINE E INIZIO

Nella sua formulazione più generica e meno vincolata a giudizi di valore, il *progresso storico* è considerato come un continuo arricchimento conseguente al movimento dal semplice al complesso, ed è in questa forma che viene ancora, almeno implicitamente, accettato. Ma il mito del buon selvaggio non è più così saldo, e si moltiplicano gli argomenti per attribuire agli inizi più remoti un grado di complessità anche maggiore di quello che constatiamo nella civiltà attuale. Miti, riti, cosmogonie antiche rivelano ormai conoscenze, strutture, implicazioni indefinitamente ricche, articolate, profonde. L'azione moderna che ubbidisce all'esigenza dell'efficienza, la parola moderna che serve come strumento di comunicazione appaiono certamente più immediate e più lineari dell'antica contemplazione che serviva l'esigenza della verità, dell'antica parola che ne ordinava

l'espressione. Eppure, per molti altri aspetti, è vero che siamo andati muovendoci verso la complessità, come indicano le varie dottrine evoluzionistiche, le dettagliate forme organizzative della società contemporanea, il vertiginoso pluralismo culturale, l'enorme complicazione dell'edificio innalzato dalle scienze e dalla tecnica negli ultimi secoli.

Ci manca, così, perfino la possibilità di riconoscere, sia pure soltanto dall'esterno, senza giudicare, l'immagine dell'itinerario percorso. Se qualcosa si può dire delle situazioni *a quo* e *ad quem*, è che c'è stato un passaggio dalla contemplazione all'azione. Platone e lo stesso Aristotele identificavano il *summum bonum* per l'uomo, la sua stessa essenza, con la contemplazione; attraverso Spinoza e Hegel si giunge a Feuerbach e poi a Marx, che chiede l'abbandono della tradizione contemplativa in favore di ciò che egli chiama *attività pratico-sensuale*. La psicologia freudiana elimina infine la categoria della pura contemplazione come inesistente, tanto che oggi appare assurda la tradizione che considerava fine dell'uomo diventare il più contemplativo possibile. Ma il passaggio dalla contemplazione all'azione – se si cerca qualcosa che superi i due termini anziché escluderne a priori uno – può vedersi come un passaggio dall'implicito all'esplicito, nel senso che l'azione rende estrinseco e manifesta nello spazio e nel tempo ciò che è interiore; in questo senso, è anche un ovvio passaggio dal potenziale all'attuale, dalla nascita alla morte, dall'inizio alla fine.

Il procedere dall'antico al moderno è allora tale che, se ci riferiamo a ciò che è esplicito, risulta un accrescimento di complessità, mentre se ci riferiamo a ciò che è implicito, risulta invece una diminuzione. La complessità che era racchiusa nei simboli, nelle intenzioni, nelle idee, si è via via trasferita in istituti, in espressioni, in oggetti complessissimi. Parallelamente, i simboli le intenzioni le idee si sono vuotati, non hanno più carica interiore, la loro potenzialità si è esaurita. E perciò possono apparire ormai, di nuovo, sterminati e insondabili per la loro vuotezza, come alle origini apparivano tali per la loro intatta pienezza. Realtà e significato, forma e contenuto tornano così a essere indistinti come erano all'inizio.

Ma nell'attuale condizione identica-opposta alle origini la diluizione e l'estensione stanno in luogo della concentrazione e dell'intensità, com'è per l'albero nei confronti del seme. Un pluralismo esplicito ha sostituito quello implicito, inglobato nel simbolo, che salvaguardava l'unità e quindi la comprensibilità. La stessa poesia, che nell'infanzia dell'uomo e del mondo esplode in linguaggio dominante teso al vertice di ogni possibilità, là dove fine e inizio coincidono, da ultimo si distende orizzontalmente nel composito, nel discorsivo, nell'impegnato, nello sperimentale.

Perché l'intera vicenda acquisti un senso deve perciò giungere la fine che attui l'ἄρχή il comando che è *principio* e *fine*, la coincidenza che ha per modello il λόγος incarnato, l'*alfa* e l'*omega*, l'ultimo da *ultra*, l'estremo da *extra*, l'inizio da *inire* (entrare), la fine da *figgere* (conficcare, fissare). Se il tempo si contrae in funzione dell'intensità dell'azione, l'istante interminabile della contemplazione, la realtà escatologica, è riempita dalla totalità dell'azione.

Di fronte all'attuale situazione non ha più nessun senso il *letterato*, ultima pallida incarnazione del sapiente, in quanto non esiste più il suo circoscritto giardino da coltivare: tutto è di nuovo in gioco, tutto da creare, le stesse *litteræ*. Perciò, anche, la sola condizione esistenziale significativa è l'oppressione totale, la solitudine e il dolore, non letterari, non riflessi, non metafisici, ma concreti, quotidiani, professionali («*nisi breviasset Dominus dies, non fuisset salva omnis caro*», Mc, 13, 20), nuovo caos dal quale scaturisca l'eccezione, l'*exiguum clinamen*, la parola, il Verbo.

Scrivere è di nuovo eroico come al principio. Si possono forse tentare degli *appunti* (etimologicamente da *peng*, *pug*: puntuale, puntuto, spuntare, punto come negazione, pugno, pugnale, pugnare).

CASO E CAOS

Qualunque successione di punti nello spazio può essere rappresentata da una formula matematica che esprima l'ordine in cui i punti si susseguono. Questa affermazione – dalla quale Leibniz deduceva che in qualunque maniera Dio avesse creato il mondo esso sarebbe stato sempre conforme a un ordine generale (che sono possibili, cioè, infiniti mondi) – afferma, in sostanza, l'impossibilità del caso.

Che il caso nasconda una regola e un ordine lo prova del resto la stessa esistenza del calcolo delle probabilità, e in particolare la famosa curva di Gauss, che mostra come i fenomeni *puramente casuali* si dispongano necessariamente secondo una certa legge. Ad esempio, le stature di un gruppo di individui scelti a caso in un gruppo etnicamente omogeneo (le variazioni delle quali siano pertanto attribuibili a fattori casuali) si distribuiscono sempre allo stesso modo, con un caratteristico preciso addensarsi intorno a un valore medio e un simmetrico regolare discostarsi asintoticamente nei due sensi crescente e decrescente. Ma all'affermazione di Leibniz può essere aggiunta una ulteriore considerazione. Poiché sono infinite le linee che hanno un segmento, lungo quanto si voglia, in comune tra loro, e poiché ciascuna di esse è rappresentabile con un'espressione matematica, risulta che lo stesso segmento di linea può essere

rappresentato da infinite espressioni matematiche. Così le cose si complicano, perché, per qualsiasi lunghezza definita, scompare la corrispondenza biunivoca tra enti geometrici e formule algebriche. L'ordine sembra ripristinarsi solo *all'infinito*, in quella dimensione totale, cioè, che la logica e la matematica eludono dai tempi di Zenone in poi. Qualcosa di analogo avviene per la *legge dei grandi numeri*, dove le alternative cosiddette *ugualmente possibili*, come nel lancio della moneta, si equilibrano solo all'infinito.

L'idea leibniziana dell'infinità dei mondi possibili, e quindi della molteplicità di ordini non solo nel mondo naturale ma anche in quello della civiltà umana e della storia, trova espressione nel pluralismo contemporaneo, per il quale il mondo umano non ha un ordine unico, essendo costituito da civiltà diverse, ciascuna autonoma e con valori suoi propri. Il *pluriverso* ha sostituito l'*universo*. Ma *pluriverso* è solo un nuovo nome del caos e, abbandonata l'unicità razionalmente necessaria che videro nel mondo Spinoza e Hegel, il vuoto della possibilità inesauribile rende la realtà in cui viviamo come il segmento di linea suscettibile di infinite interpretazioni diverse di cui si è detto, e perciò inafferrabile, inconoscibile, insignificante.

A meno che non si recuperi la dimensione totale, superando l'antitesi fra il modello leibniziano dell'infinità dei mondi e il modello spinoziano dell'unicità del mondo in un modello ancora più ampio, in cui i singoli mondi (le singole civiltà, i singoli sistemi di valori) vengano a collocarsi come punti di un'unica successione totalizzante. In questa dimensione, che implica la conclusione della storia, l'attuazione dell'infinito, si realizza l'ordine indispensabile perché vivere abbia significato, l'ordine ultimo e necessario che è più profondo del caso. Solo così le diverse civiltà autonome e separate, di cui recentemente abbiamo acquistato coscienza, non renderanno più vuoto di senso il mondo e la sua storia, ma sostituiranno al vecchio limitato sistema dell'universo un unico universo di cui i singoli sistemi (le civiltà) saranno parti ordinate e comprensibili.

«SERVASTI BONUM VINUM»

Adesso si chiudono molti grandi cicli, ai quali manca solo l'anello finale. La scrittura ritorna alla parola isolata e incisa delle insegne, la musica al rumore, il linguaggio divenuto inesauribile e indefinibile all'onnisignificatività dei simboli. Altri cicli volgono al termine, o ne lasciano intuire la possibilità:

condizione edenica → lavoro occasionale → distribuzione del lavoro
→ il lavoro come condanna → il lavoro come obbligo sociale
generalizzato → il lavoro come valore → produttività e conseguente

riduzione del lavoro → tempo libero → condizione edenica;

proprietà comune → dono come mezzo di scambio → baratto → oggetto-moneta → moneta aurea → moneta cartacea → titolo di credito → credito generalizzato come diritto a una quota-parte del reddito comune → proprietà comune;

ricchezza comune → tesoro del re → imposizione di prestazioni d'opera → imposizione di prestazioni di danaro → imposizione sugli scambi → generalizzazione della percussione fiscale sui consociati per effetto della rivalsa → imposizione mediante inflazione → ricchezza comune.

Nella parabola evangelica delle nozze di Cana si ricorda l'uso degli uomini, che all'inizio del banchetto offrono il vino migliore e poi via via, quando i commensali *inebriati fuerint, id quod deterius est*. Alla fine *vinum non habent*, resterebbe l'acqua nelle *lapideæ hydriæ sex* (sei, considerato il numero dell'umano, del molteplice, opposto al sette di Dio), se non giungesse l'inizio che obbliga a riconoscere: *Tu autem servasti bonum vinum usque adhuc* (G v, 2, 10). Lo sposo che le parabole attendono, il Signore con il *nome nuovo* che nessuno conosce, ha il vino perfetto della fine che è inizio.

ANTICULTURALE

Nell'attuale cultura, o semplicemente nella cultura, è ancora ben ferma una distinzione che consiste nell'opporre la soggettiva libertà delle opere di creazione artistica, di fantasia, di testimonianza interiore alla oggettiva necessità delle opere di pensiero, scientifiche, sistematiche. È, se si vuole, la moderna antitesi fra *soggettivo* e *oggettivo*, o fra *libertà* e *necessità*, o fra *bellezza* e *verità*.

La distinzione rinvia a una unità antecedente di cui, almeno, si può fare l'ipotesi. Nell'unità anteriore si aveva (si sarebbe avuta) coscienza che l'invenzione, anche la più gratuita apparentemente, è un modo di comprensione della realtà (fino alla settima stella delle Pleiadi, che gli antichi avevano inventato per amore del sette, non potendola vedere con gli occhi; fino agli *assurdi* numeri immaginari, che dovevano molti anni dopo misurare precisi fenomeni elettromagnetici); mentre, d'altra parte, la dimostrazione logica, la costruzione razionale non era (non sarebbe stata) concepita come un modo privilegiato di conoscenza, ma come uno schema altrettanto incerto e rischioso, fatto anch'esso, sotto l'apparenza della certezza, della sostanza dell'invenzione. Guardate da sufficiente distanza, le opere catalogabili nei due diversi tipi rivelano del resto la loro fondamentale identità: l'astronomia di Tolomeo e la fisica di Aristotele appaiono come creazioni soggettive, Eschilo e il Partenone mostrano il loro contenuto oggettivo, la verità di una

prospettiva del reale.

La separazione e l'opposizione, in cui noi da molti secoli viviamo, perviene alla fine all'inaridirsi delle due parti distaccate, e questo approdo è quasi ultimato. L'opera d'invenzione, priva di dignità *scientifica*, di presa sulla realtà, di verità, finisce col cadere nell'evasione e nella vacuità (un conto è una tragedia che vuol rivelare la natura degli dèi o il destino dell'uomo, e un altro una tragedia che vuol esporre un conflitto psicologico); l'opera scientifica, costretta nell'ambito delle specializzazioni, vincolata dall'onere della prova, obbligata a fare conti minuziosi con ogni dato precedente, limitata dall'esigenza della precisione, incapace di bellezza finisce col cadere nell'erudizione e nell'accademia, nella ruminazione del già acquisito.

Ebbene, se si vuole dare un nome (magari soltanto approssimativo) all'unità supposta antecedente alla separazione mortifera, non si trova che *religione*. Questa remota unità iniziale ritorna a operare, in qualche misura, in tutti gli *inizi storici*: perciò, se dobbiamo oggi *iniziare*, non possiamo accodarci alle vigenti distinzioni e compartimentazioni, al rispetto delle competenze, alla inesausta serie delle regole convenzionalmente stabilite. Cosa che invece dobbiamo fare se crediamo che non ci sia niente da iniziare, ma solo il già dato da incrementare indefinitamente per sovrapposizione e diluizione. Iniziare significa perciò rifiutare la *cultura* nelle premesse conscie o inconscie che ne definiscono la particolarità. I dati del passato – e fondamentalmente il cristianesimo sul quale o in relazione al quale si è venuta modellando tutta la realtà di cui abbiamo esperienza – devono essere assunti nel modo e nel senso in cui i tragici greci assumevano miti e leggende noti a tutti. Impiegando cioè liberamente i materiali fra i quali scegliere per inventare un senso, una possibilità. La realtà è opaca, sorda, inerte quanto noi siamo impotenti, e limpida, rispondente, leggera quanto noi siamo potenti.

Non esiste nessun sicuro *ubi consistam*, e nessuna garantita *teoria positiva*. Si devono inventare per impadronirsi della realtà, e si può fare l'ipotesi, o tentare la speranza, che si possa inventare qualcosa che ne dia il possesso risolutivo e definitivo, totale. Ma allora sarà questa invenzione a dare sicurezza e significato alla realtà, a creare la nuova realtà sicura, non viceversa. L'*ubi consistam* fatto di Dio che discende in un uomo e muore per redimere il mondo era potente, tanto che ha impiegato venti secoli per dissolversi. Perché non si può *cominciare* qualche cosa la quale non abbia fine, ma sia fine?

Ma bisogna abbandonare il piano inferiore della *cultura*, dove appaiono solo pretese rivoluzionarie falsate da premesse parziali e circoscritte in risapute categorie separatrici. Dalle quali deriva anche il relegare la *religione* nello speciale clima estetico della santità personale, dell'immobilità sacrale, della purezza esemplare: perché

così, sospinta nella sublimità aculturale, perda la sua temibile anima anticulturale, e le si possa sempre rimproverare la schiavitù degli strumenti culturali nel momento stesso che le viene imposta.

1. P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965, p. 54.
2. G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze, 1966, p. 15.

La parola di Gesù – passando dagli apostoli ai martiri, ai padri greci e latini, ai monaci, ai teologi scolastici, ai canonisti e ai casuisti, agli esegeti eruditi e ai ripetitori automatici – è giunta fino a noi deturpata e quasi irriconoscibile. Eppure conserva un peso e un fascino, e in definitiva intorno a questa parola – che anche se depotenziata e sviata rimane l'ultima esigua base comune del discorso umano – si giocano ancora gli estremi dilemmi del mondo. Prima di chiudere il libro del cristianesimo, prima di considerarlo soddisfacentemente assimilato ed esaurito nella storia, prima di seppellirlo per sempre, possiamo tentare di guardarlo un'ultima volta. Non fosse altro perché stiamo rifiutando la sua più tarda e avvilita trascrizione e non sappiamo più cosa ci fosse prima; perché crediamo di aver tratto dalle parole di Gesù tutto quello che potevano darci, e invece ne abbiamo dimenticato persino il suono; soprattutto perché è legittimo il sospetto, almeno il sospetto, che attraverso i secoli della storia sia marcito piuttosto che maturato il frutto.

Il compito di ricercare e stabilire quale sia stata la *religione di Gesù* è lasciato ormai da secoli agli specialisti eruditi, i quali raccolgono pazientemente le tessere di un mosaico che non si potrà mai costruire, dal momento che è già stato costruito dalla storia. L'atteggiamento storicistico che fa ancora da sottofondo all'attuale cultura, infatti, obbliga a negare possibilità e significati diversi da quelli che si sono venuti cristallizzando nella storia. Per tutti, Gesù è il Gesù della chiesa, come Galileo è pressappoco il Galileo messo in scena da Brecht. È vero che si possono sempre apportare delle correzioni a queste interpretazioni che la storia ha imposto, è vero che si possono rilevare e precisare notevoli difformità fra la predicazione di Gesù e quella che ci viene ripetuta in suo nome dai pulpiti, come è vero che il Galileo di Brecht è soltanto un modello ideologico che si discosta notevolmente dall'uomo Galileo; ma resta fondamentale l'impossibilità di contraddire la storia così come si è venuta affermando. Tutt'al più, quindi, si ammette la possibilità di riformare le immagini storicamente stabilite, mediante l'apporto successivo di un gran numero di piccoli ritocchi a opera di esperti, purché nulla di quanto è stato precedentemente fissato si perda e nulla di sostanzialmente nuovo si aggiunga. Ed è proprio attraverso questo processo di minuta accumulazione di particolari che le figure e gli oggetti della storia vanno perdendo continuamente di nitidezza e di rilievo nei loro contorni, sfocandosi fino a diventare insignificanti e indifferenti.

Un pensiero schiavo della storia non può autenticamente comprendere se non se stesso, ed è costretto perciò a ridurre il passato a embrione della realtà storica presente. Anche quando si tratti di un messaggio di religione, e quindi di un messaggio contro la storia, teso al superamento della sua dolorosa insufficienza; anche quando si tratti della parola di Gesù, di cui l'idea stessa di storia è solo una particolare e debole interpretazione.

Perciò la ricerca della religione di Gesù, nella quale gli ultimi secoli si sono impegnati utilizzando tutti gli strumenti d'indagine offerti da una cultura evoluta e raffinata, è pervenuta, come unico risultato, alla distruzione del suo oggetto. Il fallimento della ricerca prova solo il fallimento dei metodi impiegati. Vi è, infatti, una contraddittorietà intrinseca al concetto stesso di *scienze religiose*, concepite come lo studio *razionale* di un fenomeno considerato *irrazionale*. Quando uno studioso come Ernesto De Martino, ad esempio, affida alla storiografia religiosa «il compito di compiere la demistificazione della mistificazione religiosa, cioè di ricondurre alle reali motivazioni umane (in ultima istanza economiche e sociali) quanto nella coscienza religiosa vive come metastoricamente motivato», urta in un inevitabile dilemma: se guarda al fatto religioso come a una pura mistificazione, si preclude qualunque possibilità di comprenderlo per quello che esso è in sé; mentre se lo guarda per quello che esso è in sé esce dalla scienza per entrare nella religione. C'è, in realtà, una radicale incompatibilità fra l'agnosticismo, il purismo filologico, la vaga nostalgia del numinoso dei cultori delle *scienze religiose* e la religione, che è la categoria del giudizio decisivo e globale, l'«allargamento del petto», come è scritto nel Corano. I recenti tentativi di costruire una *scienza generale della religione* con l'ausilio di discipline e metodi sociologici, psicologici, antropologici, storici, statistici da integrare reciprocamente, moltiplicano così gli strumenti fino a renderli più numerosi delle cose alle quali devono essere applicati, e più oscuri delle cose da chiarire. La religione possiede una sostanza di significati intraducibili, che null'altro potrebbe rendere, e proprio nell'affrontare la libera e totale dimensione del sacro si manifesta l'insufficienza di una stanca e pretenziosa cultura.

Quando ci si voglia avvicinare poi, in particolare, alla religione di Gesù, sorgono altri ostacoli insuperabili, come si può constatare, ad esempio, seguendo la voluminosa opera che Charles Guignebert ha dedicato alle origini cristiane.¹ A ogni passo ci s'imbatte in dichiarazioni d'impotenza. Il «deserto della nostra informazione» è interrotto solo dalla presenza di «testi incerti, vaghi, incoerenti, capaci di accreditare le interpretazioni più divergenti, proprie a giustificare o a condannare, secondo il gusto di ciascuno, le ipotesi più disparate». «La vita di Gesù ci sfugge. Forse possediamo ancora qualche pietra

dell'edificio, ma la sua struttura ci rimane ignota». «La nostra ignoranza sui punti essenziali rimane totale; nulla di quanto ci pareva possibile o verosimile è forse vero, e la critica, come sua ultima parola, dovrebbe saggiamente riconoscere che l'interpretazione veridica di questo passato ci è vietata irrimediabilmente». La più completa oscurità domina addirittura circa la questione preliminare del valore da attribuire ai fondamentali testi dei vangeli sinottici, che secondo Harnack «ci dànno un'idea chiarissima della predicazione di Gesù, tanto nelle linee generali quanto nelle applicazioni particolari», mentre, secondo Batiffol, «sono manchevoli persino su alcuni articoli essenziali della nostra fede cristiana».

In nessuna realtà vitale la somma delle parti restituisce il tutto. Quando si sia suddiviso l'ambito totale di ciò che ha riferimento con il messaggio portato da Gesù (e sempre che tale ambito sia circoscrivibile) per attribuire ciascuna porzione a specialisti delle varie scienze, discipline, teorie, metodi e tecniche, col sussidio di tutti i possibili apparati interdisciplinari, l'oggetto della ricerca si sarà allontanato e sfumato infinitamente, tanto da precludere persino la possibilità di considerarlo come un unico oggetto. Un simile programma – che le chiese cristiane sembrano oggi tardivamente disposte ad accettare o a subire – è quello stesso che nel secolo scorso Solov'ëv attribuiva all'Anticristo come mezzo per distruggere la religione in tutto ciò che intimamente la differenzia dal mondo, dalla sua storia e dai suoi interessi. Si potrebbe tuttavia pensare – come ha pensato ad esempio Ernesto Buonaiuti, e come pensano oggi i gesuiti dell'Istituto biblico – che l'inefficienza non stia nei mezzi impiegati, i quali sarebbero di per sé validi, ma nell'angustia o nell'errore dell'impostazione generale ereditata dal Settecento e dall'Ottocento, che a priori nega certe aperture e impone quindi alla ricerca un orientamento inadeguato al suo oggetto. Ma è evidente che questa proposta di accettazione degli strumenti scientifici in quanto tali comporta un radicale ridimensionamento del loro valore, escludendo già in partenza qualunque possibilità di travalicarne l'ambito strumentale per giungere, sulla base degli elementi particolari ricavati, a interpretazioni generali. Se infatti si ammette che una inadeguata impostazione generale del problema delle origini cristiane (la limitatezza, cioè, del weberiano *punto di vista* iniziale) ha fino a oggi reso sterili gli strumenti di ricerca, consegue che, in definitiva, solo una adeguata impostazione generale può consentire di utilizzare proficuamente gli strumenti e di realizzare un'indagine fruttuosa. In ogni caso, per comprendere la religione di Gesù abbiamo dunque anzitutto bisogno di un punto di vista adeguato, e non di strumenti più o meno sottili. Ci è indispensabile proprio ciò che l'attuale cultura non può possedere: infatti, è stato precisamente il graduale svanire del

senso del sacro dalla storia a determinare quell'incapacità di concepire qualcosa al di là dei metodi scientifici di analisi e di critica che ha estromesso dall'orizzonte moderno la religione e ne ha chiuso pesantemente le porte. Per questo la parola di Gesù è, di necessità, culturalmente indecifrabile e incomprensibile.

C'è, nel libro di Charles Guignebert, un'osservazione rivelatrice: «Gesù si liberò dalle forme ricevute nell'insegnamento delle scuole e – a ragion veduta – non fondò necessariamente i suoi precetti su una citazione delle Scritture chiosata e commentata, non invocò la testimonianza di illustri dotti; ma invece gli bastò il suo fondo stesso, anche quando si richiamava al Libro: nulla intralcio la libertà, la familiarità, la spontaneità della sua parola, neanche la preoccupazione di darle un ordinamento, perché una irresistibile forza interiore lo spingeva e lo giustificava». Una spiegazione che non conosca questa forza, e che tenda quindi a spiegarne gli effetti come risultati di condizionamenti esterni, non spiega nulla. In realtà, non è possibile comprensione senza partecipazione. È solo un'utopia della cultura moderna ritenere che i suoi strumenti e metodi critici, analitici, scientifici possano applicarsi a oggetti radicalmente diversi – come la religione, il mito e l'arte – con altri risultati che non siano puramente distruttivi: l'esame culturale dei testi religiosi non può far altro che operare una selezione di quanto in essi è storico, psicologico, sociologico, giuridico, filosofico, escludendo ciò che è religioso.

Lo stesso atteggiamento di Gesù nei confronti del Libro si ritrova nei primi cristiani, i quali si collocarono dinanzi alla predicazione del loro Maestro con analoga libertà, familiarità e spontaneità, tanto che – come ha notato Loisy – «non ci si proibiva né opportune omissioni, né utili ritocchi, né aggiunte interpretative o complementi». Finché si tenterà di cancellare gli effetti di un simile modo di manifestarsi delle cose della religione, come se si trattasse di una serie indefinita di errori più o meno coscienti, come se si dovesse asportare tutto ciò che la postulata oscurità dei tempi e dei luoghi delle origini cristiane avrebbe fatto compiere, non si potrà far altro che cancellare tutto ciò che è incompatibile con l'atteggiamento dal quale discende la nostra curiosità storica, e quindi, in definitiva, tutto ciò che è religione.

Per penetrare la religione di Gesù è indispensabile rifiutare la cultura per porsi nell'atteggiamento che fu suo e di coloro per i quali restò creativamente viva la sua parola, un atteggiamento che è di tutti gli uomini di religione, fino al profeta coranico, che fu chiamato *l'illetterato*, *l'analfabeta*. Di quanto la cultura, che è difesa dal rischio, si munisce di cautele, di distinzioni, di precisazioni, di prove, di tanto la religione, che è rischio, ha bisogno di forza, di violenza, di audacia, di libertà. Certamente solo occhi religiosi possono vedere Gesù. Si potrà dire che questi occhi non li abbiamo, e che non possiamo

darceli. Ma questa è ancora la schiavitù della storia, che perdura nonostante sia crollata qualunque filosofia della storia e per quanto nulla ci dica ormai che i nostri occhi di domani, di fra un minuto, non debbano essere diversi da questi di cui constatiamo la cecità.

Con gli occhi nuovi possiamo allora guardare i vangeli canonici, ai quali la primitiva comunità cristiana ha inteso affidare le testimonianze fondamentali su Gesù, serbate poi dalla chiesa per i secoli e ratificate dalla storia. L'idea di limare il peso dei millenni mediante indagini erudite su antichi manoscritti ritrovati, su un apocrifo o su un ἄγραφον, è infatti un'idea della cultura moderna, che ritiene di poter parzialmente correggere la storia, come la religione crede, invece, di doverla sforzare in blocco.

È indubbio che i primi vangeli di Matteo, di Marco e di Luca – alla pesante corporeità dei quali l'antichità cristiana ha contrapposto come *vangelo spirituale* l'ultimo, di Giovanni – offrano comparativamente il documento meno mediato della vita e della predicazione di Gesù. Per la loro concordanza nella scelta e nella disposizione della materia, possono essere posti a fronte per sezioni parallele, in modo da avere un'unica *visione d'insieme* (σύνοψις). Dal seguirsi di convergenze e di divergenze che ne risulta nasce però la *questione sinottica*, che due secoli di tentativi dimostrano insolubile: il gioco delle concordanze e delle discordanze alimenta, infatti, interminabili e sempre discutibili e discusse ipotesi e tesi esegetiche, che si elidono reciprocamente.

Esiste tuttavia un testo nettamente privilegiato, al quale ci si dovrebbe rivolgere di preferenza se non fosse per l'imposizione che esercita il moderno metodo scientifico dell'analisi e del confronto. È il testo di Marco, notevolmente più antico degli altri, tanto che i successivi vangeli, più ampi, ne dipendono, risultando costruiti soprattutto per integrazione mediante riflessioni teologiche e considerazioni apologetiche. Un prezioso carattere di questo vangelo è la crudezza, che deriva non soltanto dalla concisione e dalla qualità grezza del suo linguaggio, che ha molte espressioni del greco volgare e alcune latine e aramaiche, ma soprattutto dalla presenza di frasi che sembrano sminuire la dignità di Gesù o pesare sui discepoli, e che furono perciò soppresse o mitigate dagli altri evangelisti. Marco, inoltre, non riporta fatti e detti di Gesù che ebbero grande importanza nello sviluppo della dottrina della chiesa, come il solenne riconoscimento tributato da Gesù a Pietro dopo la sua confessione messianica, e come la preghiera del *Pater noster* (lo stesso termine *padre* vi compare poche volte, mentre non figura l'espressione *padre mio*, che è invece frequente negli altri vangeli). In Marco quasi non esistono preoccupazioni *culturali* che turbino l'intensità e l'urgenza della religione: è significativo che fin dai tempi più antichi non abbia avuto molta fortuna nella chiesa. Infatti, non conosciamo, si può dire,

nessun commentatore di questo vangelo nell'epoca patristica, mentre soltanto quattro fra i passi evangelici scelti per le festività annuali dalla liturgia romana sono tratti da Marco, proprio quando il suo vangelo è stato scritto per gli ex pagani di Roma ed è stato chiamato *vangelo latino*. Un acuto e convincente criterio esegetico proposto da Goguel rende Marco – così lontano dalle interpretazioni dottrinarie, sacramentali, misteriche che rapidamente sorsero nella chiesa per influsso del mondo greco – il testo elettivo: «Deve essere considerato come proveniente da antichissima tradizione, e tale da poter essere praticamente ritenuto per autentico (cioè di Gesù), ciò che è in contraddizione con gli aspetti sotto cui ci appare la più antica fede della chiesa». Le affermazioni e le omissioni del vangelo di Marco dunque, quanto più ostiche nei confronti di ciò che è servito alla chiesa per la fondazione della sua dottrina, tanto più sono sicure rivelazioni dell'autentica e perduta religione di Gesù.

Ma il testo di Marco deve essere ancora smembrato per togliere le aggiunte dei tratti redazionali e isolare il piccolo nucleo delle parole attribuite a Gesù. Ciò che i primi predicatori e redattori cristiani, e Marco in particolare, intendevano *annunciare* erano in effetti delle frasi staccate, delle similitudini, delle dispute, per cui il contesto che le collega è artificiale e gli eventi narrati non hanno intima connessione fra loro. Pretendere di estrarre dai testi la coordinazione e la compiutezza che intenzionalmente non contengono è illogico; mentre procedere per scelte drastiche significa ubbidire allo stesso imperativo che ha imposto ai primi testimoni cristiani di scegliere e di raccogliere liberamente ciò che hanno sentito necessario alla loro opera di religione. L'indifferenza per la cronologia ad esempio, che si manifesta tipicamente proprio in Marco, non è una casuale lacuna, ma ha una profonda motivazione religiosa, perché discende dalla tensione fra il negativo perdurare del tempo storico e la positiva attesa dell'irrompere del regno annunciato da Gesù.

Di fronte alle parole che ci sono state tramandate come pronunciate da Gesù, ciò che interessa la religione è coglierne la rivelazione più potente. Ciò sarà quanto, secondo una verità più profonda e insieme più concreta della verità effettuale vanamente inseguita dalla curiosità storica, è autenticamente riferibile a Gesù come all'inizio dal quale scaturì, impoverendosi, indebolendosi e corrompendosi via via, la verità che si chiamò poi cristiana. La ricerca della religione di Gesù è questa operazione al limite che risale al punto d'origine capovolgendo i duemila anni di storia in cui la continua e pavida limitazione delle attese e delle speranze iniziali ha reso insulso Gesù Cristo fino a costringere ad abbandonarlo.

«*Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei; pœnitementini et credite evangelio*» (1, 15).

Queste sono le prime parole pronunciate dall'*uomo forte* che Giovanni il battezzatore aveva atteso nel deserto e che fra le bestie del deserto Satana aveva tentato. E di qui comincia il travisamento degli interpreti, che traducono concordi *il tempo è compiuto*, usando un'espressione che nasconde il significato.

Il tempo è compiuto può significare cose diverse. Per esempio: è *venuto il momento*, ossia è passato tutto quel tempo che doveva passare perché il messia, il Cristo, venisse fra gli uomini dopo essere stato preannunciato dai profeti; i tempi, cioè, sono maturi per la predicazione del suo messaggio. Ma può significare, anche, che la misura del tempo, che la durata temporale è conclusa, che *sta passando la figura di questo mondo*. Gli interpreti inclinano automaticamente verso il primo significato, perché è quello di minor contenuto. Per confermarlo, subito dopo traducono *et appropinquavit regnum Dei* con: *e il regno di Dio è vicino. È vicino* vuol dire che staticamente non è lontano, mentre *appropinquavit* vuol dire che dinamicamente si è già avvicinato e che quindi sta per irrompere. L'irruzione del regno di Dio è precisamente la fine violenta del tempo portata dall'*uomo forte* Gesù.

La Volgata, all'*impletum est tempus*, rinvia al libro di *Daniele* (9, 25), dove il profeta indica il tempo che doveva ancora trascorrere prima della venuta del messia. Ma è interessante, allora, osservare subito che lì è detto anche cosa sarebbe accaduto dopo l'uccisione del messia e la distruzione della città santa e del santuario ad opera di un popolo straniero: «Cesserà l'offerta e il sacrificio, e nel tempio vi sarà l'abominazione della desolazione, e fino alla consumazione e al termine perdurerà la desolazione» (9, 27). Questo è dunque il tempo che resta dopo Cristo, dal momento che il regno di Dio non è venuto: desolazione e abominio fino alla consumazione e alla fine. Ma di ciò ci si libera riferendo la profezia esclusivamente al tempio di Gerusalemme, dimenticando cioè che il tempio è figura della chiesa e il popolo ebreo figura dell'umanità.

Poiché secondo la parola di Gesù la misura del tempo è colma e il regno di Dio si è avvicinato, bisogna non già *ravvedersi e credere nell'evangelo*, e nemmeno *convertirsi o fare penitenza*, come vorrebbero i traduttori e gli interpreti, gli scribi e i farisei. Queste sono parole deboli e scontate, che richiamano alla correzione moraleggiante, all'adesione chiesastica, alla pratica rituale. Il latino *pœnitementini* rende il greco μετανοείτε, nel quale però, anziché esprimersi la sensazione

del rimorso per manchevolezze passate, echeggia soltanto il suono della trasformazione della vita a nuova gioia. Del resto, lo stesso verbo latino *pœnitere* ha accezioni più pregnanti degli italiani *pentirsi* e *convertirsi*: può valere *esser malcontento, provar disgusto*. *Pœnitere* non ha relazione con *pœna* (*pena, castigo, ammenda*) ma con *pœne* (*quasi, da cui penuria*); il suo significato originario è perciò: *non esser soddisfatto*. Non si tratta, quindi, di accorgersi di colpe morali e di pagare la relativa ammenda, ma di accorgersi dell'insufficienza della realtà presente provandone disgusto ed esigendo l'annunciata realtà perfetta del regno di Dio. L'*evangelium*, la *buona notizia* è questa: la fine del mondo e l'inizio del regno, e non il testo ecclesiastico che duemila anni di storia hanno svuotato di contenuto.

Soltanto in questa prospettiva ha senso lo stupore che incuteva la predicazione di Gesù, ritmicamente declamante a gran voce secondo il costume degli intonsi predicatori erranti («si meravigliavano della sua dottrina», 1, 22); ha senso la potenza che promanava da lui contrapponendolo alle stinte figure dei dotti di sempre («insegnava come uno che ha autorità, e non come gli scribi», 1, 22); ha senso la novità della parola di Gesù («che è mai ciò? Una nuova dottrina con piena autorità!», 1, 27), trionfante sulle forze più oscure e incoercibili («egli comanda persino agli spiriti immondi ed essi gli obbediscono», 1, 27). Per questo la sua fama riempie i villaggi («la fama di lui si diffuse subito ovunque in tutta la regione della Galilea», 1, 28), per questo portano a lui gli storpi e gli invasati, perché il dolore del mondo è finito, non perché è giunto il momento di ascoltare i suoi ammonimenti e di rettificare la propria condotta morale. Per questo la scena è il deserto, che tanto per gli ebrei quanto per gli egiziani è la dimora prediletta delle potenze maligne. Il deserto brulicante di paralitici e di lebbrosi sbigottiti, schiavi di potenze immonde, in mezzo ai quali Gesù grida più forte dei demoni che urlano nel terrore della fine imminente. Per questo i lebbrosi sono risanati, perché è venuto finalmente il giorno in cui la lebbra deve scomparire. La lebbra, la malattia, il dolore, la morte, il mondo sono finiti. Il *vangelo* è questo annuncio di vittoria. La parola ha questo significato sia nel mondo pagano-ellenistico – dove il termine εὐαγγέλιον indica il messaggio di vittoria ed è usato specialmente nel culto imperiale – sia nell'ebraismo (il verbo *bissar*), dove il portatore del *lieto messaggio* è l'araldo che precede il corteo trionfale di Dio attraverso il deserto, annunciando la sua vittoria sui popoli e dicendo a Sion: «Il tuo Dio è diventato re» (Is, 52, 7). La *buona notizia* che Gesù porta è sempre e solo questa: «predicava loro la Parola» (Mc, 2, 2); «esponeva loro la Parola» (4, 33).

In questo quadro si vorrebbe introdurre un senso di dolcezza devozionale, traendolo dall'atteggiamento di Gesù che prega (1, 35).

Ma di idillico, nelle origini cristiane, c'è solo quanto hanno aggiunto i secoli successivi. Non c'è neppure la felice povertà dei borghi di pastori e di contadini, perché la Palestina del tempo di Gesù non era questo, ma piuttosto un complesso mondo sincretistico. Tanto meno è idillica e devozionale la preghiera che Gesù fa nelle tenebre del deserto, anche a voler ignorare che «la radice ebraica *qrb* è suscettibile delle accezioni *recitare le preci*, e *guerra*, *lotta*, e che in un testo liturgico si dice che i celebranti si avvicinano all'Arca Santa per *combattere*. Pregare significa combattere».2

«Nemo adsummentum panni rudis adsuit vestimento veteri; alioquin aufert supplementum novum a veteri, et maior scissura fit; et nemo mittit vinum novum in utres veteres; alioquin dirumpet vinum utres, et vinum effundetur, et utres peribunt; sed vinum novum in utres novos mitti debet» (2, 21-22).

Il nuovo e il vecchio, per gli interpreti ufficiali, sono rispettivamente le forme di pietà veterotestamentarie e quelle neotestamentarie: il nuovo, così, è subito relegato a duemila anni fa, quando Gesù mangiando e bevendo con i peccatori, e i suoi discepoli non ottemperando al precetto del digiuno rituale, scandalizzavano gli scribi e i farisei. Per noi, allora, queste parole non hanno più senso; e non si capisce perché Marco le abbia tramandate fra le molte pronunciate da Gesù, tanto più che per i cristiani della latinità, ai quali si rivolgeva, aveva ben poca rilevanza l'esistenza di particolari forme di pietà rituale giudaiche.

Ma se invece dovessero ancora significare qualcosa? Allora non potrebbero significare se non questo: che il mondo non può salvarsi («io non prego per il mondo», Gv, 17, 9), che il nuovo di Gesù è il nuovo totale e ultimo destinato a travolgere la vecchiaia del mondo. Nulla si salva del passato, tutto quindi deve essere capovolto: non esistono più né genitori né fratelli («chi sono mia madre e i miei fratelli?», Mc, 3, 33); i peccatori diventano gli eletti («io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori», 2, 17); il salvatore appare un bestemmiatore («egli bestemmia. Chi può rimettere i peccati all'infuori di Dio solo?», 2, 7); la ribellione è contro le massime acquisizioni della vecchia realtà, la legge e la tradizione («il figlio dell'uomo è padrone anche del sabato», 2, 28). Gesù, di fronte al vecchio, conosce solo l'ira e il dolore («li guardò con indignazione, contristato per la durezza dei loro cuori», 3, 5). Dinanzi al vecchio appare, necessariamente, posseduto dal demonio («egli è posseduto da Beelzebul», 3, 22), e non può che morire («i farisei vennero a consiglio poi subito con gli erodiani per ucciderlo», 3, 6). Per il vecchio mondo, per gli stessi suoi familiari, «è fuori di sé» (3, 21), pazzo furioso. Se

l'essenza della sua predicazione fosse consistita nel richiamo alla paternità di Dio e all'amore del prossimo certamente i suoi miracoli non sarebbero stati visti come il documento di una trasformazione inconcepibile proposta da un bestemmiatore, da un indemoniato, da un pazzo.

«Nemo potest vasa fortis ingressus in domum diripere nisi prius fortem alliget, et tunc domum eius diripiet» (3, 27).

Gesù definisce qui la sua azione come quella del rapitore che entra nel mondo, lega Satana che ne è il Signore e preda i suoi possedimenti. «Adesso si fa il giudizio del mondo; adesso il principe di questo mondo sarà cacciato fuori» (Gv, 12, 31).

Questo atteggiamento violento è il sottofondo costante di tutta la predicazione di Gesù, anche se appare in contrasto con alcune espressioni di tono diverso che ben presto, nella storia del cristianesimo, sono ingigantite fino a occupare tutto l'orizzonte. Il suo linguaggio è quello terribile degli antichi profeti: «Non pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace, ma la spada» (Mt, 10, 34); «Chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una; perché io vi dico che è necessario che si compia in me questa parola della Scrittura: è stato annoverato tra i malfattori» (Lc, 22, 36-37).

«Qui autem blasphemaverit in spiritum sanctum non habebit remissionem in æternum, sed reus erit æterni delicti» (3, 29).

L'ebraismo per spirito santo intendeva certamente lo spirito della profezia e l'ispirazione. Che la bestemmia contro lo spirito santo si manifestasse in coloro che giudicavano Gesù posseduto da un demonio («poiché essi dicevano: è posseduto da uno spirito immondo», 3, 30) non significa altro se non che rifiutavano e capovolgevano il senso delle opere potenti compiute da Gesù, le quali erano profezia del regno imminente e venivano invece considerate opere demoniache e pazzesche, come oggi vengono considerate, peggio, opere pietose.

La bestemmia contro lo spirito santo è il rifiuto della profezia del regno imminente. Il profetismo era spento da lungo tempo in Israele all'epoca di Gesù, e alla parola viva del profeta si era venuta sostituendo l'autorità degli scritti degli antichi profeti. Per questa ragione, il dono della profezia (Gl, 2, 28 sg.) appariva sempre più come un fenomeno escatologico che non sarebbe riapparso che alla fine dei tempi, ma allora in tutta la sua potenza. Perciò la parola di Gesù, profeta escatologico, ha un carattere ultimo, assoluto, che non possedeva nello stesso grado la parola dei profeti antichi. Il rifiuto di questo significato escatologico della predicazione di Gesù è l'imperdonabile bestemmia bimillenaria contro lo spirito santo: poiché

la salvezza è il regno, il rifiuto del regno è il rifiuto della salvezza.

«*Vobis datum est nosse mysterium regni Dei; illis autem, qui foris sunt, in parabolis omnia fiunt, ut videntes videant et non videant et audientes audiant et non intelligant, ne quando convertantur et dimittantur eis peccata*» (4, 11-12).

La parola *mistero* non appartiene al linguaggio evangelico. Evoca l'idea dell'insegnamento esoterico dei misteri di salvezza. La si incontra in *Daniele* (2, 47) e nella *Sapienza* (2, 22), nel senso di *segreto*. Il *segreto del regno di Dio*, dunque: *regno di Dio* è un concetto ebraico, tutt'altro che misterico, nato in una tradizione per la quale *sangue* e *anima* non si distinguono. Il regno di Dio è un segreto nel senso che è riservato a pochi, i pochi che i profeti hanno chiamato *il resto d'Israele*, i pochi che «hanno orecchi per intendere» (Mc, 4, 9, molte volte ripetuto): infatti, «molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» (Mt, 22, 14).

Gli interpreti ufficiali si sforzano da sempre di liberare la parola di Gesù dalla fallita promessa del regno imminente: ma la promessa era precisamente questa, e già il Loisy riconosceva che «il vangelo sta al regno come l'invito sta al banchetto». «Gesù predicò unicamente per annunciare il regno escatologico».3

Non potendo ormai negare l'assoluta centralità che ha nella predicazione di Gesù e nella fede della prima generazione cristiana l'annuncio del regno imminente, gli interpreti ufficiali tentano almeno di togliere al regno qualunque significato concreto, terrestre e politico. E per ottenere questo risultato utilizzano il passo evangelico di cui ci stiamo occupando, dove il regno di Dio è chiamato *mysterium*. Ma la βασιλεία τοῦ θεοῦ non può essere un'idea astratta o un bene morale: il *regno di Dio* implica un dominio, una comunità e un re. La tradizione ebraica escludeva «l'idea che il regno fosse unicamente una realtà spirituale e potesse attuarsi misteriosamente nel presente ... Spiritualizzare il regno vuol dire raffigurarselo diverso da quel che lo vedevano i giudei del tempo di Gesù. Tale conclusione è incontestabile».4 Se, nei sinottici, il regno è raffigurato sotto due aspetti, ora come presente ora come futuro, ora come interiore e spirituale ora come esteriore e manifesto, è perché è in bilico, soprapeso, o forse perché al tempo degli evangelisti si andava ormai intiepidendo la fede dei suoi testimoni e annunciatori. Alla tesi secondo la quale il regno raffigura una realtà materiale dell'avvenire, quando Dio instaurerà il suo dominio al posto di quello di Satana, si sostituì infatti via via quella per cui «il regno è una realtà spirituale del presente ... È fin troppo evidente che un cristiano, il quale non può accettare il fallimento d'una promessa del Signore e l'errore

fondamentale della sua missione, deve per forza adottare questa concezione. Ecco perché essa attua un accordo, altrove assai poco frequente, tra le varie confessioni cristiane». ⁵ Ma «noi sappiamo che *regno dei cieli* significa *regno di Dio* e che la speranza giudaica non si smarriva nell'azzurro ... Né la materialità terrestre del regno annunciato dal Nazareno né il suo carattere escatologico si possono contestare seriamente». ⁶ Per questo, malgrado la crescente delusione per il procrastinato avvento del regno, ancora molti cristiani nei primi quattro secoli, compresi certi padri della chiesa, come Papia, Ireneo, Lattanzio, aspettavano una profusione di beni per cui la terra, senza coltivarla, avrebbe prodotto vino e grano e latte in una misura mai prima udita, e in cui gli infedeli sarebbero caduti in schiavitù dei fedeli. Lo stesso carattere di immediatezza che l'avvento del regno conserva negli scritti del Nuovo Testamento ne manifesta la realtà pesantemente concreta e oggettivamente esplicita: il regno «irrompe come un ladro» (Ap, 3, 3 e 16, 15; 2 Pt, 3, 10), sopraggiunge come «la prima doglia del parto coglie la donna incinta» (1 Ts, 5, 3). Nel vangelo di Marco c'è un'espressione anche più precisa (8, 39), secondo la quale il regno «verrà in potenza» (ἐν δυνάμει), prima che «coloro che sono qui abbiano gustato la morte». Né Matteo (16, 28 sgg.) né Luca (9, 27 sgg.) hanno quel ἐν δυνάμει, un'espressione la quale chiaramente presuppone che l'instaurazione della βασιλεία τοῦ θεοῦ avverrà dall'esterno, in modo imprevisto, subitaneo, irresistibile.

Ma l'interesse degli interpreti a rendere astratto e vago il concetto di *regno di Dio* è più forte dell'evidenza che obbliga alla conclusione opposta. Essi fanno consistere, perciò, il *mysterium regni Dei* nel suo carattere di sublime spiritualità, la mistica conoscenza del quale sarebbe stata rivelata da Gesù soltanto ai suoi più stretti seguaci.

Questa interpretazione può sembrare confermata dai divieti che, secondo il vangelo di Marco, Gesù avrebbe rivolto ai discepoli perché non divulgassero la notizia che era lui il messia, allo scopo – si può pensare – di evitare che il suo carattere di messia spirituale venisse perduto e frainteso nel diffuso clima dell'attesa ebraica di un messia terrestre. Ma, da un passo almeno, risulta che la proibizione fatta da Gesù ai suoi seguaci di divulgare notizie sul suo conto va attribuita alla prudenza, o anche alla paura, di Gesù: «Partiti di là, attraversarono la Galilea, e Gesù non voleva che alcuno lo sapesse; perché egli andava ammaestrando i suoi discepoli dicendo: il figlio dell'uomo sarà consegnato nelle mani di uomini, che lo uccideranno» (9, 29-30). Nel capitolo 8 si succedono invece, a proposito di tali divieti, affermazioni contraddittorie: al v. 30, dopo che Pietro ne aveva riconosciuto e affermato la messianicità, Gesù «vietò loro di parlare ad alcuno di sé», mentre immediatamente dopo, nel predire la sua morte e la sua resurrezione, «diceva queste cose apertamente»

(32), proclamandosi messia e affermando: «Se alcuno avrà avuto vergogna di me e delle mie parole in mezzo a questa generazione adultera e peccatrice, il figlio dell'uomo quando verrà nella gloria del Padre con gli angeli santi avrà vergogna anche lui» (38). Il divieto – talora contraddetto – di proclamare al popolo che Gesù è il messia può essere spiegato in modi diversi, e non può essere assunto come argomento per provare la sua messianicità puramente spirituale in opposizione a quella che era l'attesa degli ebrei, i quali, del resto, avevano al tempo di Gesù delle idee molto diverse circa il Mediatore della fine dei tempi, che talora divergono radicalmente le une dalle altre, giungendo fino a concepirne l'uccisione in guerra. Si può pensare, piuttosto, che Gesù stesso fosse in dubbio tra proclamare di essere il messia, rivelazione che avrebbe potuto scatenare la reazione che poi in effetti lo portò alla morte, e tacere in attesa di un momento più propizio, il che avrebbe ritardato la manifestazione del regno. O si può pensare che in qualche momento gli sia sembrato utile addensare il segreto intorno alla sua persona, dal momento che non si mostra insensibile, in altre occasioni, alla necessità di essere astuti, come quando elogia la prudenza del serpente, il fattore infedele, l'abilità dei *figli delle tenebre*. Non è da escludersi, infine, che i divieti di Gesù vadano attribuiti almeno in parte alla necessità, per gli evangelisti, di mettere in ombra il carattere di messia terrestre di Gesù, così drammaticamente contraddetto dai fatti. Ma se qualcosa deve escludersi, in questa incertezza, è che i divieti di Gesù possano essere assunti come prova del carattere puramente spirituale della sua messianicità, il quale è chiaramente contraddetto da numerosi altri passi evangelici.

Il fraintendimento spiritualizzante degli interpreti si esprime in queste parole dell'esegeta cattolico Josef Schmid: «Esiste un aspetto del regno di Dio che Gesù per principio ha rivelato solo ai suoi discepoli, e che ha tenuto nascosto al popolo. Il mistero del regno di Dio è equivalente al mistero messianico di Gesù. Questo mistero però non deve essere rivelato al popolo giudaico, che ha un'idea completamente falsa, materiale, terrena e politica del regno di Dio e del Messia».7 In realtà, come risulta facilmente documentabile, quest'idea del regno è precisamente quella dei suoi discepoli più vicini, i quali erano animati dallo spirito degli zeloti, l'ala estrema del partito di resistenza antiromano che predicava e preparava la guerra santa. Come osserva Oscar Cullmann, Gesù «esercitava palesemente, su questa gente, una forza di attrazione particolare, e ha avuto attorno a sé, nella cerchia intima dei suoi discepoli, degli zeloti, o almeno degli ex zeloti»:8 fra i dodici, oltre a Simone il Cananeo, che in *Luca*, 6, 15, è detto Simone lo Zelota, probabilmente appartenevano o erano appartenuti allo zelotismo Giuda Iscariota, i figli di Zebedeo Giacomo

e Giovanni, e lo stesso Pietro; infatti, il termine *barjona* con cui è designato (Mt, 16, 17), e che viene tradotto con *figlio di Giovanni*, è con ogni probabilità «un termine accadico che significa *terrorista*».9 Le stesse palme dell'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme ricordano il movimento di resistenza dei Maccabei, al quale gli zeloti si richiamavano; e in relazione al fatto che al Getsemani alcuni discepoli, fra i quali Pietro, erano armati, si può notare che quasi certamente il portare le armi era vietato agli ebrei. Pur essendo lontano dall'affermare, come fa Robert Eisler, che lo stesso Gesù era uno zelota, e dall'accettare la testimonianza della traduzione slava di Giuseppe Flavio che presenta il movimento di Gesù come un movimento zelota, Oscar Cullmann riconosce esplicitamente che «è come zelota che Gesù è stato condannato alla morte sulla croce dai Romani»10 e che «in tutta la sua attività è stato in contatto costante con lo zelotismo».11 Del resto, ancora Paolo (At, 21, 38) è considerato zelota dal tribuno romano davanti al quale è tradotto a Gerusalemme, e precisamente nel senso di *sicario* (cioè *uomo da coltello, bandito*, dal punto di vista romano evidentemente un anarchico ribelle). Rivelandolo ai suoi discepoli, dunque, Gesù non avrebbe davvero ben riposto, al riparo da equivoci terreni e politici, il mistero della sua messianicità puramente spirituale. Ciò non significa, tuttavia, che l'ideale di Gesù, pur restando fortemente colorato di terreno e di politico, non si distinguesse da quello dello zelotismo: ma si distingueva quantitativamente più che qualitativamente, per il suo carattere di ultimità definitiva e di rovesciamento totale della realtà data.

Per quanto riguarda l'atteggiamento di Gesù nei confronti del regno di Dio, è significativo l'episodio della tentazione nel deserto. Il pur cauto Cullmann osserva in proposito: «L'offerta che il diavolo fa a Gesù di dargli il dominio su tutti i regni della terra corrisponde in effetti a ciò che il giudaismo ufficiale attendeva dal messia. Questo modo di concepire il suo ruolo di salvatore doveva essere particolarmente seducente per Gesù; è quindi la sua tentazione particolare. Non si può essere tentati che in ciò che ci attira segretamente. Gesù, dunque, non è stato interamente impermeabile all'idea corrente di un messia politico».12 Tanto più se si considera che «all'epoca dei re l'inviato speciale di Dio è il re d'Israele, e *unto del Signore* (messia, *máschiach*) è l'epiteto comunemente attribuito al re. Il re possiede un carattere divino. Così gli si attribuiscono, come sinonimi di *unto del Signore*, dei titoli che esprimono l'origine divina della sua funzione: in 2 Sam, 7, 14, per esempio, il re è chiamato figlio di Dio».13 Numerosi passi evangelici indicano del resto il carattere terrestre e violento dell'opera per l'instaurazione del regno di Dio, tanto che il Guignebert può scrivere almeno in forma dubitativa: «Ci

mancano i mezzi per affermare con certezza se Gesù riservasse o no un posto nella sua prospettiva d'avvenire al messia guerriero e vittorioso». ¹⁴ È certo in ogni caso che nella mentalità ebraica l'aspetto religioso ed escatologico non è mai stato disgiunto da quello politico, così come non lo sarà poi nell'Islam. Che tutto ciò ponga difficili domande per quanto riguarda l'autentica religione di Gesù e dei suoi primi seguaci è vero; ma è altrettanto vero che la risposta peggiore a queste domande consiste nell'eludere il problema, fino a contrapporre radicalmente, contro ogni testimonianza, il regno spirituale che sarebbe stato di Gesù al regno terreno e politico di tutta la tradizione profetica. Fare questo significa rompere uno dei rapporti più delicati e preziosi, precipitare – come appunto è accaduto – la politica nell'abisso più cieco e far contemporaneamente fuggire la religione verso un cielo sempre più lontano ed evanescente.

Ma – tornando per ora al passo in esame – che senso ha dunque la parola di Gesù che contrappone la rivelazione del *mysterium regni Dei* fatta ai suoi più vicini discepoli all'oscura predicazione in parabole fatta agli altri, affinché *videant et non videant et audientes audiant et non intelligent, ne quando convertantur et dimittantur eis peccata* ? Gesù cita qui un passo di *Isaia*, dove il profeta riceve da Dio questo mandato: «Va', e dirai a questo popolo: le orecchie per udire le avete, ma non volete intendere. Accieca il cuore a questo popolo, indurisci le sue orecchie e chiudigli gli occhi, affinché non veda con i suoi occhi, né oda con le sue orecchie, e non comprenda col suo cuore e si converta e lo risani». E a *Isaia* che domanda: «Fino a quando, o Signore?», il Signore risponde: «Fino a tanto che le città restino nella desolazione, e le case disabitate, e la terra sia lasciata in abbandono» (*Is*, 6, 9-11). Il senso delle parole di Gesù è perciò questo: poiché gli uomini non vogliono il regno, devono essere condannati alla loro cecità e alla loro maledizione, finché non sia colma la misura dell'iniquità e della vendetta, e non venga il giorno nel quale «a chi ha sarà dato, e a chi non ha sarà tolto anche ciò che ha» (*Mc*, 4, 25). È la stessa prospettiva dell'*Apocalisse*: «E gridarono a gran voce dicendo: fino a quando, o Signore, o santo e verace, non giudichi e vendichi il nostro sangue su quelli che abitano la terra? E fu data a ciascuno una veste bianca, e gli fu detto che stessero quieti ancora per breve tempo, fino a che fosse completo il numero dei loro conservi e dei loro fratelli che dovevano essere uccisi come loro» (*Ap*, 6, 10-11).

Gesù, in questo modo, minimizza la sua stessa predicazione in parabole, dichiarandola rivolta a *quelli di fuori affinché non si convertano*. Ora, le parabole sono quanto resta oggi della predicazione evangelica corrente nelle nostre chiese, insieme ai comandamenti morali che Gesù ha chiamato «precetti minimi» (*Mt*, 5, 19). È come dire che del vangelo di Gesù non sono rimaste che alcune briciole

insignificanti: ma «nulla è nascosto che non debba essere manifesto e nulla segreto che non debba venire alla luce del giorno» (Mc, 4, 22).

L'insegnamento per parabole pone poi un altro problema. Gesù agli inizi della sua predicazione – come ad esempio nel *discorso della montagna* – non parlava al popolo per parabole; da un certo momento in poi, invece, diceva «alla folla tutte queste cose in parabole, e senza parabole non raccontava nulla» (Mt, 13, 34), tanto che i suoi discepoli cominciarono a interrogarlo in proposito chiedendo: «Perché parli loro in parabole?» (Mt, 13, 10). Gesù aveva dunque perso la fiducia di destare il popolo al regno? È un pensiero che sfiora anche il cattolico Schmid: «È probabile che la sezione delle parabole, che intende dare un esempio del metodo di insegnamento di Gesù, esprima già la separazione tra il popolo e gli apostoli, e il giudizio di condanna nei riguardi del primo».15 Ma ciò pone il problema dell'itinerario seguito da Gesù nel corso della sua vita, delle nuove acquisizioni, dei mutamenti, dei dubbi, l'abolizione dei quali coincide con l'abolizione della sua umanità.

«Non est propheta sine honore, nisi in patria sua et in cognatione sua» (6, 4).

È il primo esplicito segno di sconforto e d'impotenza manifestato da Gesù, che «non poté quivi operare alcun miracolo» (6, 5). Aveva dapprima annunciato il regno veniente a tutti, aveva poi ristretto la sua speranza ai pochi. Ora si accorge che i pochi sono anche lontani e dispersi, irraggiungibili, e il suo abbattimento è tale che si sente vuotato di ogni potenza. Il regno tarda a venire: c'è ancora tempo per mandare i suoi discepoli ad annunciarlo in luoghi remoti («e se un luogo non vi riceve e non vi vuole ascoltare, andatevene e scuotetevi la polvere dai piedi, in testimonianza contro di loro», 6, 11). Soprattutto, bisogna aggredire direttamente coloro che lo ostacolano e lo snaturano fingendosi garanti («guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché chiudete il regno dei cieli in faccia agli uomini: così non entrate voi, né permettete che vi entrino quelli che vengono», Mt, 23, 13).

Così si chiude la predicazione di Gesù a Nazareth, donde viene espulso violentemente. Secondo il vangelo di Marco, non metterà più piede in una sinagoga.

«Bene prophetavit Isaias de vobis hypocritis, sicut scriptum est: "Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. In vanum autem me colunt docentes doctrinas et praecepta hominum": Relinquentes enim mandatum Dei tenetis traditionem hominum, baptismata urceorum et calicum et alia similia his facitis multa» (7, 6-8).

Questo delle accuse e delle maledizioni contro l'autorità religiosa ufficiale (i *farisei istrioni e maledetti*) è l'altro aspetto della predicazione di Gesù che, insieme a quello escatologico al quale è strettamente legato, è stato espulso completamente dall'attuale insegnamento religioso.

Infatti, l'alibi degli odierni rappresentanti e interpreti è quello stesso avanzato dall'autorità religiosa del tempo di Gesù: «Se fossimo vissuti all'epoca dei nostri padri, non saremmo stati loro complici nello spargere il sangue dei profeti». Con questo argomento l'attuale sacerdozio si difende tentando di distinguersi da quello che ha perseguitato Gesù, come quello del tempo di Gesù tentava di distinguersi dai persecutori degli antichi profeti; e Gesù non è più qui per ribattere: «Così voi testimoniate contro voi stessi che siete discendenti di coloro che uccisero i profeti» (Mt, 23, 30-31). Il tentativo di eludere la condanna di Gesù si fonda ora sul *distinguo* fra l'ambito delle prescrizioni rituali e quello delle prescrizioni morali. La religione degli scribi e dei farisei – si afferma – sarebbe stata condannata da Gesù per il prevalere in essa della purezza cultuale nei confronti della purezza morale; la precettistica morale elaborata dai casuisti cattolici, perciò, sarebbe tutt'altra cosa dal precettismo degli ebrei, e non avrebbe nulla a che vedere con la *tradizione umana* che agli occhi di Gesù aveva usurpato il posto del *comandamento di Dio*. Torna comodo, così, ignorare l'indiscutibile nobiltà morale dell'insegnamento farisaico, che numerose sentenze di Gesù riecheggiano.

Dal punto di vista morale le accuse dei vangeli contro i farisei risultano, in buona parte, ingiustificate. Del resto, Gesù, che ha accolto ogni sorta di peccatori chiamandoli in luogo dei giusti, non può essersi scagliato contro gli scribi e i farisei per la loro indegnità morale. La verità è che la radicale insufficienza degli scribi e dei farisei, agli occhi di Gesù, sta proprio nella riduzione della religione a precettistica morale e rituale, e nel conseguente rifiuto di una speranza che rompa il già dato, assicurato e circoscritto ambito della verità e della salvezza. Il loro delitto è il rifiuto della profezia del regno imminente, la bestemmia contro lo spirito. Gesù non fu intenzionalmente un riformatore della morale più di quanto non volle essere un riformatore del culto. Ma la riduzione della sua religione a morale è stata favorita dalla necessità di trasformare l'accusa contro gli scribi e i farisei in condanna della loro immoralità, in modo tale da non coinvolgere le istituzioni cristiane nella stessa vera accusa di bestemmia contro lo spirito.

Perché le molte pagine dei vangeli che riportano le maledizioni di Gesù agli scribi e ai farisei abbiano un senso anche per noi, è

necessario che siano applicabili altrettanto chiaramente a una situazione altrettanto precisa, non già intese a rammemorare un passato scomparso, e neppure limitate a segnalare qualche marginale eccezione. Le accuse di Gesù all'ebraismo ufficiale – di cecità, di meschinità legalitaria, di arido moralismo, di formalismo rituale, di ipocrisia, di tradimento dei sacerdoti – valgono infatti, esattamente nello stesso modo e grado, per il cristianesimo ufficiale. Ma se le gerarchie delle diverse chiese cristiane ammettessero questo, dovrebbero allora necessariamente ammettere che le parole con le quali Gesù condanna la sterilità d'Israele condannano la loro sterilità: ed è ciò che, evidentemente, non possono fare senza negarsi. Da una logica più forte di loro sono perciò costretti a distinguere il loro atteggiamento da quello dei rappresentanti della religione ebraica del tempo di Gesù, e a separare nettamente il popolo cristiano dal popolo ebraico, perché converga, come in effetti da millenni converge, esclusivamente su quelle spalle tutto ciò che dovrebbe pesare sulle loro. Per potersi difendere dal vangelo l'autorità religiosa cristiana non ha altra alternativa al di fuori di quella consistente nell'addossare le condanne e le maledizioni insistentemente pronunciate da Gesù soltanto sugli ebrei, gettando su quel popolo primogenito e simbolo dell'umanità ogni colpa e ogni conseguente pena. Devono per forza imputare a una razza maledetta quello che il popolo eletto assume su di sé solo come figura di tutta l'umanità, confermando l'elezione con la sofferenza. Oppure devono ignorare – ed è peggio – ogni condanna e ogni maledizione, sostituendo sempre più ai contenuti originari della religione di Gesù nuovi e difformi contenuti mutuati dall'irreligione circostante.

«Non intelligitis, quia omne extrinsecus introiens in hominem non potest eum communicare, quia non intrat in cor eius, sed in ventrem vadit et in secessum exit purgans omnes escas?» (7, 18-19).

Gesù afferma qui, superando ogni ritualismo religioso, l'impossibilità che qualcosa proveniente dall'esterno dell'uomo possa *communicare*, far partecipare cioè della propria natura, l'uomo che se ne ciba. È significativo che usi proprio la parola *communicare*.

Ma il passo è anzitutto un esempio che documenta il carattere del linguaggio di Gesù, profondamente diverso da quello solenne degli antichi libri sacri. Tanto più la sua rozzezza è intollerabile al gusto raffinato dei moderni. Gli interpreti cercano di rimediare anche a questo: «Le parole di chiusura del v. 19, che risultano stilisticamente dure, sono probabilmente una osservazione inserita dall'evangelista». ¹⁶ Ma Gesù per guarire il sordomuto gli mette le dita nelle orecchie e la sua saliva sulla lingua (7, 33), e guarisce il cieco sputandogli negli

occhi (8, 23). Il linguaggio di Gesù è quello duro, pesante e sanguigno dei profeti. Degli 86 sostantivi che nel vangelo di Marco ritornano ripetutamente, 35 sono questi: *regnum* 17 volte, *terra* 11 volte, *ignis* 7, *peccatum* 6, *mors*, *potestas*, *Satana* 5; *caro*, *mandatum*, *nox*, *pes*, *præceptum*, *princeps*, *servus*, *signum*, *sal*, *vinum* 4; *agricola*, *ager*, *finis*, *gehenna*, *lapis*, *mortuus*, *mundus*, *mons*, *spina*, *tribulatio*, *vermis* 3; *bellum*, *demonium*, *fortis*, *gloria*, *persecutio*, *pauper*, *sæculum* 2. E fra i sostantivi non ripetuti, su poco più di 200, 46 sono questi: *abominatio*, *crux*, *dolor*, *duritia*, *desolatio*, *detrimentum*, *dolus*, *deceptio*, *delictus*, *esca*, *fraus*, *fames*, *furtum*, *gladium*, *hypocrita*, *homicidium*, *iudicium*, *inimicus*, *iustus*, *latro*, *nequitia*, *necessitas*, *canis*, *odium*, *penuria*, *pseudochristus*, *pseudopropheta*, *portentum*, *rex*, *reus*, *spelunca*, *serpens*, *sepultura*, *splendor*, *sol*, *stella*, *sanguis*, *secessus*, *stultitia*, *turris*, *terræmotus*, *turba*, *victima*, *ventris*, *voluntas*. Ed è certo che la trascrizione dell'evangelista non può avere che addolcito il linguaggio di Gesù.

«*Sine prius saturari filios; non est enim bonum sumere panem filiorum et mittere canibus*» (7, 27).

Questa è la risposta di Gesù a una donna sirofenicia, e quindi pagana, che lo pregava perché guarisse sua figlia. Sono «parole estremamente dure, anzi dal suono offensivo», riconoscono gli interpreti, tentando di precisare che Gesù intendeva «non i cani randagi selvatici e disprezzati, ma i cani domestici, che possono vivere accanto agli uomini». ¹⁷ Le cose non cambiano molto, e sono comunque tali da mostrare che nulla è lontano dal sentimento di Gesù quanto il moderno concetto dell'uguaglianza fra gli uomini, le tradizioni, i popoli. Persino fra i dodici che ha scelto egli riserva un trattamento nettamente privilegiato a Pietro, Giacomo e Giovanni, come quando li conduce con sé sul monte nell'episodio – terrificante e non consolante – della trasfigurazione (9, 1-5).

«*Si quis vult me sequi, deneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me et evangelium salvam faciet eam*» (8, 34 -35).

Sul *rinnegare se stessi*, e su pochissimi altri passi di suono analogo, si fonda tutto l'edificio devozionale dell'umiltà come altissima virtù morale, dalla quale discendono poi in pratica, come conseguenze, l'obbedienza alle autorità costituite, la passività, la rassegnazione, comportamenti che hanno finito per caratterizzare e definire il tipo del cristiano. Ma in Gesù la rinuncia a se stessi (alla propria *vita*, comunque, non alla propria *anima*) non ha significato morale né, tanto

meno, ascetico. Simili forme di rinuncia sono sconosciute alle origini cristiane, tanto che, come ci informa Paolo (1 Cor, 9, 5), Pietro, gli altri apostoli e i *fratelli del Signore* non si separarono dalle loro mogli. In Gesù, *rinnegare se stessi* significa affrontare il supremo rischio del *perdere la propria vita* per una speranza assurda, del rinunciare a qualunque invito e sostegno del mondo a sperare speranze più credibili.

Ma un altro fraintendimento universalmente accolto consiste nel limitare il *rinnegare se stessi* e il *perdere la propria vita* alla dimensione individuale. Gesù ha invece di mira, anche qui, soprattutto l'applicazione del suo comandamento e della sua profezia alla realtà storica e sociale. È la storia intera che nei *figli del regno* deve negarsi e perdere la sua vita per potersi salvare rovesciandosi in regno. E infatti i versetti che seguono sono tra quelli di sapore più intensamente escatologico e apocalittico, con l'immagine della «generazione adultera e peccatrice» (dove *adultera* vale evidentemente, come altrove, *incapace di fede*) che sta per essere sorpresa dalla venuta del «figlio dell'uomo nella gloria del Padre» (v. 38), e con la potente profezia: «Vi sono alcuni, fra coloro che sono qui presenti, che non gusteranno la morte, prima d'aver visto il regno di Dio venuto in potenza» (v. 39).

«O generatio incredula, quandiu apud vos ero? quandiu vos patiar?» (9, 18).

Generazione incredula vale *gente incredula, uomini increduli*, impotenti a credere nel regno, per non restringere anche qui la condanna agli ebrei del tempo di Gesù. Gesù parla degli uomini, i quali «hanno preferito la tenebra alla luce» (Gv, 3, 19), e afferma il suo definitivo rifiuto della storia del mondo, che gli è divenuta intollerabile.

«... in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur» (9, 42-43).

La minaccia tre volte ripetuta della *geenna* – la valle di Hinnom a sud di Gerusalemme dove sotto i re Acaz e Manasse si consumarono sacrifici umani a Moloc – ripete le parole con le quali si chiude il libro del profeta Isaia: «Vedranno i cadaveri di coloro che hanno prevaricato contro di me, e il loro verme non morrà, e il loro fuoco non si estinguerà, fino a nauseare la vista di ogni uomo» (66, 24). Questa estrema profezia Gesù la fa sua e la esprime in solenne forma triplice, manifestandosi pieno di quello spirito apocalittico che da molti secoli il cristianesimo ha seppellito.

«*Omnis enim igne salietur, et omnis victima sale salietur. Bonum est sal: quod si sal insulsum fuerit, in quo illud condietis?*» (9, 48-49).

Il veterotestamentario *Levitico* ordina di salare le vittime sacrificali: «Qualunque cosa tu offra in sacrificio, la condirai con sale, né farai mancare al tuo sacrificio il sale dell'alleanza del tuo Dio» (*Lv*, 2, 13). In *Numeri* è detto: «È un patto perpetuo, confermato col sale, fra il Signore e te e i tuoi figli» (*Nm*, 18, 19). Col simbolo del sale gli antichi esprimevano sapienza, amicizia, purificazione e conservazione («secondo gli antichi israeliti, il sale, che aveva il potere di arrestare la vegetazione e di ritardare la putrefazione, esercitava una forte azione purificatrice»),¹⁸ come pure distruzione («secondo gli antichi israeliti il sale era dotato d'una notevole potenza distruttrice, abbastanza analoga a quella del fuoco»).¹⁹ Le parole di Gesù non possono essere perciò una banale metafora presa in prestito dalla nozione di condimento, ciò che non avrebbe gran senso.

Il sale di Cristo sala la vittima, il mondo, per la sua consumazione. Il fuoco di Gesù (*ignem veni mittere*) sala il mondo, conserva e purifica ciò che deve essere conservato e distrugge ciò che deve essere distrutto. Questo deve fare l'annuncio del regno. Ma se coloro che devono essere *il sale della terra* sono impotenti a questo, insulsi come sono diventati, non resta che buttarli via e calpestarli (*Mt*, 5, 13).

«*Quisquis non receperit regnum Dei velut parvulus, non intrabit in illud*» (10, 15).

Perché il regno deve essere accolto con cuore di bambino? Forse perché il bambino è innocente e non conosce il male? Ma allora perché il regno è stato annunciato proprio ai peccatori, ai sacrileghi e alle meretrici, perché Gesù è venuto a chiamare i peccatori e non i giusti? Forse perché il regno è cosa umile e dolce, e perciò la piccolezza dei bambini, che sono deboli e inermi, bisognosi di tutto, è il simbolo della nullità di fronte a Dio, della passività con la quale il regno deve essere atteso e ricevuto da lui? Ma allora perché Gesù ha detto che «il regno dei cieli si acquista con la forza e i violenti se ne impadroniscono» (*Mt*, 11, 12), e perché ha detto che «tra i nati di donna non è sorto mai alcuno più grande di Giovanni il battista; tuttavia il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui» (*Mt*, 11, 11)?

Piuttosto, c'è nelle parole di Gesù un abisso di pessimismo circa il bilancio della vita degli uomini e del mondo, un concepire la vita dei singoli e la vicenda della storia come un discendere verso la delusione e la stanchezza, un allontanarsi sempre più dagli inizi capaci di sperare e di volere l'incredibile. Essere *come un bambino*, allora, è lo

stesso che essere capaci di speranza e di violenza: il bambino, nel capovolgimento operato da Gesù, non è il tipo della piccolezza, ma della grandezza.

«Unum tibi deest: vade, quaecumque habes vende et da pauperibus et habebis thesaurum in cælo et veni, sequere me» (10, 21).

«Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum Dei» (10, 25).

«Nemo est, qui reliquerit domum aut fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut filios aut agros propter me et propter evangelium, qui non accipiet centies tantum nunc in tempore hoc, domos et fratres et sorores et matres et filios et agros cum persecutionibus, et in sæculo futuro vitam æternam. Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi» (10, 29-31).

Questi tre passi si riferiscono all'episodio del giovane ricco che aveva chiesto cosa dovesse fare per entrare nel regno di Dio. Esprimono il giudizio di Gesù circa la ricchezza, imponendone la rinuncia come condizione necessaria («una cosa ti manca»), perché è impossibile che un ricco si salvi quanto che un cammello passi per la cruna di un ago. Naturalmente si possono fare sofismi per giustificare la ricchezza effettiva adducendo l'atteggiamento interiore di distacco dai beni terreni, o per considerare la scelta della povertà come una perfezione ulteriore e non indispensabile. Ma «chiunque di voi non rinuncia a tutto quanto possiede non può essere mio discepolo» (Lc, 14, 33). Le scappatoie diventano possibili solo se si ignora che la condanna della ricchezza è escatologica, come conferma la *Lettera di Giacomo*: «Il vostro oro e il vostro argento sono arrugginiti e la loro ruggine sarà una testimonianza contro di voi, e come fuoco divorerà le vostre carni. Vi siete adunati tesori d'ira per gli ultimi giorni» (5, 3). Il carattere escatologico, e non morale, della condanna dei ricchi risulta del resto chiaramente anche dal versetto 31, che chiude il discorso di Gesù con un'affermazione capovolgente: «molti dei primi saranno gli ultimi, e degli ultimi saranno i primi». La ragione della condanna sta in queste altre parole di Giacomo: «L'amicizia di questo mondo è l'inimicizia con Dio» (4, 4). *Deus mundo Satan*, secondo la formula di Sebastian Franck: Satana, che è il Signore del mondo, dà i beni del mondo a coloro che lo servono; Dio, proprio come pensava Marcione, non governa il mondo, ma ne è straniero. Perciò il regno di Dio è un fatto politico, e il suo avvento consiste propriamente in questo, che «Dio è diventato re» (Is, 52, 7): allora i beni del mondo saranno tolti ai nemici vinti e dati ai vincitori, allora gli ultimi saranno i primi e i

primi gli ultimi. La rinuncia evangelica ai beni della terra, compresa la rinuncia al sesso, è escatologica. Una rinuncia ascetica o mistica non avrebbe senso nelle origini cristiane, come non ne ha negli antichi profeti d'Israele e nell'Islam.

L'ultimo dei tre passi riportati pone un problema che imbarazza gravemente gli interpreti: la ricompensa centuplicata promessa ai seguaci di Gesù sulla terra, connessa all'annuncio delle persecuzioni. «La promessa di una ricompensa terrena accanto a quella celeste non è in armonia con i consueti ammaestramenti di Gesù ... L'annuncio delle persecuzioni ai discepoli connesso a una promessa di ricompensa disturba sensibilmente». ²⁰ Il problema si può evadere in due modi: spiritualizzando e «ultraterrenizzando» i beni centuplicati (che Gesù elenca esplicitamente: «case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi»), considerandoli cioè come simbolo di qualcosa «che vale infinitamente di più, l'unione con Dio»; oppure sforzando il testo in un altro modo, sostenendo cioè che il detto di Gesù è stato alterato «dopo le esperienze della chiesa primitiva. Originariamente la parola di Gesù si sarà conclusa con l'espressione *che non riceve il centuplo*; la ricompensa centuplicata consiste poi nella vita eterna». ²¹ Ma le parole di Gesù significano invece che la scelta non è tra il possesso e il dominio del mondo, da una parte, e la rinuncia dall'altra, e cioè tra la *materia* e lo *spirito*; ma fra il cauto benessere e la garantita sicurezza del ricco, del felicemente inserito nel mondo, da una parte, e la scelta di colui che rischia tutto, che pone tutto in gioco per avere tutto; tra chi vuole salvare la sua vita così com'è e chi è disposto a perderla per tentarne una perfetta. Chi vuole il tutto sceglie insieme il dominio sulle cose e le persecuzioni, la gioia e il dolore. Poiché si è allo stretto punto di contatto fra mondo e regno, anziché adagiarsi nel mondo e nelle cose che può dare, bisogna combattere e depredarlo, perché molti dei primi siano gli ultimi e degli ultimi siano i primi. Ultimi e primi, vincitori e vinti, chi è destinato a possedere il mondo e chi è destinato a perderlo.

«Nescite quid petatis: potestis bibere calicem quem ego bibo, aut baptismo, quo ego baptizor, baptizari? ... Calicem quidem, quem ego bibo, bibetis et baptismo, quo ego baptizor, baptizamini; sedere autem ad dexteram meam vel ad sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est» (10, 38 - 40).

Dopo essere stato cacciato da Nazareth, Gesù si era diretto «verso i confini di Tiro» (7, 24), cioè in quella parte della Fenicia che fiancheggia la Galilea a nord, con l'intento di nascondervisi. Molto probabilmente non predica più e sembra aver rinunciato alla sua missione. Poi riparte immediatamente (10, 1) per la Giudea attraverso

la Perea. E ricomincia la predicazione. Ha ripreso coraggio, perché si è deciso a un gesto che gli ridona fiducia: sale a Gerusalemme. Non per morire, bensì per agire, il profeta si avvia alla città santa.²² I seguaci vivono nell'aspettativa che stia per fondare il suo regno, poiché Gerusalemme è ormai prossima: «Era vicino a Gerusalemme, ed essi pensavano che il regno di Dio dovesse manifestarsi subito» (Lc, 19, 11). Giacomo e Giovanni – che Gesù aveva soprannominati «*Boanergès*, che vuol dire *figli del tuono*» (Mc, 3, 17) – gli chiedono allora di poter sedere uno alla sua destra e l'altro alla sua sinistra nella gloria del regno imminente (10, 37).

Gesù risponde due cose: anzitutto che condizione per avere l'autorità nel regno è la capacità di bere il calice del dolore e di immergersi nella morte come in un lavacro (*battesimo*); poi che i posti d'onore, ai lati del messia trionfante, sono già stabiliti.

Autorità, gloria, capacità di soffrire, potenza interiore si identificano: è un nuovo concetto del potere, del solo potere legittimo agli occhi di Dio, non certo un rifiuto del potere. I versetti immediatamente successivi lo precisano: «Chi fra di voi vuole essere il più grande, sia il vostro servitore; e chi fra di voi vuole essere il primo, sia lo schiavo di tutti. Perché anche il figlio dell'uomo non è venuto per farsi servire, ma per servire» (vv. 43-45). Gesù dinanzi alla domanda di Giacomo e Giovanni riconosce la legittimità della loro aspirazione, confermata dalla loro capacità di accettare il dolore, e ribadisce così, a proposito dell'autorità, quello scandaloso concetto che aveva già espresso, immediatamente prima, a proposito della ricchezza *cum persecutionibus* (v. 30). Il rifiuto cioè del potere e della ricchezza che Satana dà ai figli delle tenebre per il vero definitivo potere e la vera definitiva ricchezza che Dio dà ai figli della luce, in proporzione alla loro potenza nel dolore e nella privazione. È in questione proprio l'autorità e il potere politico, come del resto nella promessa rivolta a Pietro dopo la sua confessione messianica: «Io ti darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» (Mt, 16, 19). Questa frase, infatti, riproduce un passo di *Isaia*, dove è detto: «Metterò sulla sua spalla la chiave della casa di David: egli aprirà e nessuno chiuderà; chiuderà e nessuno aprirà», che è interpretabile sulla base di questa osservazione di Guignebert: «Nella consuetudine corrente dei giudei *darti le chiavi del regno* equivale pressappoco a *farti gran visir*».²³

«*Ite in castellum, quod contra vos est, et statim introeuntes illuc invenietis pullum ligatum, super quem nemo adhuc hominum sedit*» (11, 2).

«*Iam non amplius in æternum ex te fructum quisquam manducet*» (11,

«*Nonne scriptum est quia domus mea domus orationis vocabitur omnibus gentibus? Vos autem fecistis eam speluncam latronum*» (11, 17).

I tre passi si riferiscono a tre prediche per figure, com'erano consuete nella predicazione dei profeti (Ezechiele che sposa la meretrice e che mangia lo sterco).

Il puledro d'asino, sul quale Gesù entrerà in Gerusalemme nell'introduzione del trionfo messianico, viene procurato mandando due discepoli in un vicino villaggio e indicando il luogo dove l'avrebbero trovato. Questo asino non ancora cavalcato da nessuno, e che nessuno sa donde provenga, è ben lontano dall'essere il simbolo dell'umiltà e della mansuetudine di Gesù. Piuttosto, richiama l'idea di ciò che è selvaggio e indomabile, dell'asino selvaggio di cui Dio dice: «A esso io diedi il deserto quale casa e quale sua dimora la terra di salsuggine. Disprezza egli il tumulto della città, e urla di mandriano non ascolta» (*Gb*, 39, 6-7). Nel libro di *Zaccaria* è detto: «Esulta grandemente, o figlia di Sion, giubila, o figlia di Gerusalemme: ecco che viene a te il tuo re, giusto e salvatore, che è povero e cavalca sopra un'asina, su un piccolo asinello» (9, 9), ma giunge per sterminare i nemici, «dalla guerra assaporando l'ebbrezza come dal vino» (v. 15).

Oscuro è l'episodio della maledizione del fico al quale Gesù si era accostato per mangiare, trovandolo senza frutti. Il fico sterile che la mattina successiva sarà ritrovato secco è il simbolo della sterilità d'Israele, che è la sterilità del mondo. Ma – come riferisce Marco – «non era il tempo dei fichi» (11, 13); Gesù, dunque, non poteva pretendere di trovarne. Cosa significa questo se non che Gesù è un Signore «severo, che prende quel che non ha dato e miete quel che non ha seminato» (*Lc*, 19, 22)? La sua giustizia non è il giusto mezzo, ma il bilico tra misericordia e rigore: «Io ve lo dico in verità, io ve lo dico: colui che vi ha creato vi perderà. Non avrà affatto pietà della vostra sorte, ma al contrario sarà contento di perdervi» (*Libro di Enoch*, 43, 9-10). L'episodio della maledizione del fico manifesta la terribilità del giudizio di Gesù, del quale è una prefigurazione. È perciò un annuncio escatologico, come nel capitolo 13, al versetto 28, dove l'albero del fico che mette le prime foglie alla vigilia dell'estate è assunto ancora come immagine dei segni che annunciano la fine.

La cacciata dei mercanti dal tempio – alla quale si riferisce il terzo dei passi riportati – è un'altra figura di violenza che si applica, con evidente aderenza alla realtà di cui abbiamo esperienza, a ciò di cui il tempio di Gerusalemme è simbolo.

«*Quicumque dixerit huic monti: tollere et mittere in mare, et non hæsitaverit in corde suo, sed crediderit quia quodcumque dixerit fiat, fiet ei*» (11, 23).

Anche il significato di questo passo – immediatamente seguente all'episodio del fico maledetto – è apocalittico ed escatologico, come è suggerito dal rinvio, nella Volgata, al *Salmo* 45, 3-4: «Precipitino i monti nel cuore del mare, rumoreggino e si sconvolgano i suoi flutti, tremino i monti per la sua violenza»; e da quello alla caduta di Tiro in *Ezechiele*, le cui ricchezze «sprofonderanno nelle viscere del mare nel giorno della sua rovina» (27, 27). In Gesù non esiste fede che non sia fede nel giudizio sul mondo, né speranza che non sia del giorno in cui «i vostri figli alzeranno il capo e prenderanno il volo come le aquile» (*Enoch*, 46, 2), né preghiera che non sia per il regno, secondo l'antico motto apocalittico: «Tutte le preghiere che nulla hanno in comune con il regno, non meritano il nome di preghiere».

La religione di Gesù affonda le sue origini in una tradizione che è, in quanto autentica, periferica e marginale nei confronti delle religioni istituzionalizzate e, insieme, luogo d'incontro di intuizioni universali. L'apocalittica messianica di Gesù ha una doppia radice nel profetismo israelitico e nello zoroastrismo iraniano. Infatti, le apocalissi giudaiche sono di modello zoroastriano, e nell'idea ebraica di un'era messianica sono evidenti le influenze iraniane. Proprio per questo attingimento in profondità al centro unico di un *manicheismo* che è la dimensione costante e unificante delle religioni mediterranee, il cristianesimo nascente poté poi, storicamente, affermarsi come elemento di unificazione del mondo allora noto.

«*Vineam pastinavit homo et circumdedit sæpem et fodit lacum et ædificavit turrem et locavit eam agricolis et peregre profectus est. Et misit ad agricolas in tempore servum, ut ab agricolis acciperet de fructu vineæ. Qui apprehensum eum ceciderunt et dimiserunt vacuum. Et iterum misit ad illos alium servum, et illum in capite vulneraverunt et contumeliis adfecerunt. Et rursum alium misit, et illum occiderunt, et plures alios, quosdam cædentes alios vere occidentes. Adhuc ergo unum habens filium carissimum et illum misit ad eos novissimum dicens: quia reverebuntur filium meum. Coloni autem dixerunt ad invicem: hic est heres: venite, occidamus eum, et nostra erit hereditas. Et apprehendentes eum occiderunt et eiecerunt extra vineam. Quid ergo faciet dominus vineæ? Veniet et perdet colonos et dabit vineam aliis*» (12, 1-9).

È un'allegoria della storia d'Israele, e quindi della storia del mondo giunta all'epilogo della distruzione, dal momento che non si può una volta prendere e una volta lasciare, secondo l'opportunità,

l'identificazione simbolica fra Israele e l'umanità. Dopo la morte di Cristo non c'è da attendere che la fine. Gli *altri*, ai quali sarà data la vigna, sono il santo *resto d'Israele* annunciato dai profeti, i *figli del regno*, per i quali la vigna insanguinata si trasformerà in *paradiso*, cioè in *recinto del Signore*, in *parco reale*, secondo il significato del termine persiano *paridaiza*.

La vicenda della storia risulta, in questa allegoria di Gesù, scorciata secondo una continua involuzione: dai servi percosi ai servi uccisi, fino all'uccisione del figlio carissimo, al cadavere del quale viene rifiutata persino la sepoltura: un rifiuto che per la sensibilità antica equivaleva all'estrema perversione e crudeltà (cfr. *Ger*, 7, 33; 16, 4). Questo rifiuto anche del Cristo morto, il cui cadavere è conservato nella chiesa, è stato attuato, alla fine, dall'irreligione moderna.

«Reddite igitur quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo» (12, 17).

Questa frase, essendo l'unicissima in tutto il vangelo che in qualche modo possa servire allo scopo, è stata sfruttata intensivamente per sostenere una sorta di pacifica convivenza fra *regno* e *mondo*, che è contraddetta dalle singole parti e dall'insieme della predicazione di Gesù. La frase, invece, è semplicemente un modo di eludere il dilemma che era stato proposto da «alcuni farisei ed erodiani per coglierlo in fallo con qualche parola» (v. 13) e cioè per poter denunciare Gesù come nemico di Roma o denigrarlo come nemico del proprio popolo.

Il passo è importante, piuttosto, perché rivela la prudenza del serpente con la quale Gesù si sottrae alle insidie degli avversari, e cioè di coloro che detengono il potere, religioso e politico. In più occasioni, del resto, Gesù manifesta astuzia nel modo di schivare il tranello di un quesito imbarazzante e di ritorcerlo contro l'avversario. Poco prima della domanda circa la liceità di pagare il tributo a Cesare – seguendo il racconto di Marco – si sottrae in modo analogo alla domanda dei «capi dei sacerdoti, scribi e anziani» (11, 28) circa il fondamento della sua autorità: «Con quale autorità fai queste cose? Ovvero, chi ti ha dato l'autorità per fare questo?» (v. 28). Qui Gesù, all'uso dei rabbini, oppone una controdomanda, chiedendo ai suoi interlocutori di rispondere a un quesito simile, circa la provenienza dell'autorità di Giovanni il battista. Quesito al quale non possono rispondere senza a loro volta compromettersi («Se diciamo: è dal cielo, egli dirà: perché dunque non gli avete creduto? Oppure dobbiamo dire: dagli uomini? A dir questo essi temevano il popolo; poiché tutti consideravano Giovanni realmente un profeta», vv. 31-32). Gesù, dinanzi al loro silenzio, conclude quindi eludendo a sua volta la domanda che gli era stata rivolta: «Allora neppure io vi dico con quale autorità faccio

queste cose» (v. 33). Da tutto ciò risulta un atteggiamento di disprezzo per i detentori del potere del mondo e di astuzia per sottrarsi alle loro insidie («siate sempre prudenti come i serpenti», Mt, 10, 16). Non ha senso cercare altro, tanto più che l'opinione assolutamente negativa di Gesù nei confronti delle *autorità costituite* risulta, oltreché dall'insieme della sua predicazione, da precise affermazioni, come questa: «Sapete che i capi delle nazioni le tiranneggiano e i grandi le asserviscono» (Mt, 20, 25).

«Videte ne quis vos seducat: multi enim venient in nomine meo dicentes: quia ego sum, et multos seducunt. Cum audieritis autem bella et opiniones bellorum, ne timueritis; oportet enim hæc fieri, sed nondum finis. Exsurgit enim gens contra gentem, et regnum super regnum, et erunt terræmotus per loca et fames. Initium dolorum hæc. Videte autem vosmetipsos. Tradent enim vos in conciliis, et in synagogis vapulabitis et ante præsides et reges stabitis propter me in testimonium illis. Et in omnes gentes primum oportet prædicari evangelium. Et, cum duxerint vos tradentes, nolite præcogitare quid loquamini; sed, quod datum vobis fuerit in illa hora, id loquimini; non enim vos estis loquentes, sed spiritus sanctus. Tradet autem frater fratrem in mortem, et pater filium; et consurgent filii in parentes et morte adficient eos. Et eritis odio omnibus propter nomen meum. Qui autem sustinuerit in finem hic salvus erit.

Cum autem videritis abominationem desolationis stantem ubi non debet ... tunc qui in Iudæa sunt fugiant in montes, et qui super tectum ne descendat in domum nec introëat, ut tollat quid de domo sua: et qui in agro erit non revertatur retro tollere vestimentum suum. Væ autem prægnantibus et nutrientibus in illis diebus! Orate vero ut hieme non fiant. Erunt enim dies illi tribulationes tales, quales non fuerunt ab initio creaturæ, quam condidit Deus, usque nunc neque fient: et, nisi breviasset Dominus dies, non fuisset salva omnis caro: sed propter electos, quos elegit, breviavit dies. Et tunc, si quis vobis dixerit: ecce hic est Christus, ecce illic: ne credideritis. Exsurgent enim pseudochristi et pseudoprophetæ et dabunt signa et portenta ad seducendos, si fieri potest, etiam electos. Vos ergo videte: ecce prædixi vobis omnia.

Sed in illis diebus, post tribulationem illam, sol contenebrabitur, et lunam non dabit splendorem suum, et stellæ cæli erunt decidentes, et virtutes, quæ in cælis sunt, movebuntur. Et tunc videbunt filium hominis venientem in nubibus cum virtute multa et gloria. Et tunc mittet angelos suos et congregabit electos suos a quattuor ventis, a summo terræ usque ad summum cæli. A ficu autem discite parabolam: cum iam ramus eius tener fuerit et nata fuerint folia, cognoscitis quia in proximo sit æstas; sic et vos, cum videritis hæc fieri, scitote quod in proximo sit in ostiis. Amen dico vobis quoniam non transibit generatio hæc donec omnia ista fiant. Cælum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. De die autem illo vel

hora nemo scit, neque angeli in cælo neque filius, nisi Pater. Videte, vigilate et orate; nescitis enim quando tempus sit: sicut homo, qui peregre profectus reliquit domum suam et dedit servis suis potestatem cuiusque operis et ianitori præcepit ut vigilet. Vigilare ergo; nescitis enim quando dominus domus veniat, sero, an media nocte, an galli cantu, an mane; ne, cum venerit repente, inveniat vos dormientes. Quod autem vobis dico omnibus dico: vigilate» (13, 5-37).

«Seduto sul monte degli Olivi di fronte al tempio» (13, 3), Gesù risponde alla domanda culminante sull'avvento del regno che gli rivolgono i suoi seguaci: «Spiegaci quando avverranno queste cose e quale sarà il segno del tempo in cui tutto questo dovrà accadere» (v. 4). È il discorso sulla parusia, il più lungo fra quelli riportati nel vangelo di Marco, il sigillo di tutta la predicazione di Gesù. Poi Gesù muore.

Josef Schmid inizia l'esame del passo dichiarando: «È uno dei passi più difficili e quindi più controversi di tutta la tradizione sinottica. Esistono di questo discorso tre (o quattro) interpretazioni sostanzialmente divergenti».²⁴ E lo conclude così: «Non si può negare che nel discorso si trova espressa l'attesa della fine del mondo e della parusia in un prossimo futuro. Vi si esprime quindi la credenza del cristianesimo primitivo. In base a essa diviene comprensibile come Marco faccia sfociare il discorso in un ammonimento a vegliare. E questo rende chiaro il senso e lo scopo dell'intero discorso, che non intende offrire un ammaestramento apocalittico, ma è una parenesi, basata su motivi escatologici. Dobbiamo riconoscere che in questo discorso la parte redazionale dell'evangelista è più rilevante che per la maggior parte degli altri discorsi di Gesù nella tradizione sinottica. Solo ammettendo ciò, le sue peculiarità di forma e di contenuto e il suo rapporto con gli altri annunci escatologici di Gesù diventano storicamente comprensibili».²⁵ Non c'è forse una prova più lampante di questa del totale fallimento dell'attuale esegesi. Giunti al momento conclusivo – che l'evangelista sottolinea con la solennità dell'occasione e dell'ambiente –, posti di fronte al viatico che Gesù prima di salire sulla croce lascia ai suoi seguaci, gli interpreti dottissimi scorgono il senso di tutto il discorso escatologico di Gesù in un moralistico ammonimento alla vigilanza, dimenticando che la stessa *vigilanza* (da *vigilia*) non è un atteggiamento morale ma una tensione nella notte che precede l'apocalisse. Per il resto, non sanno proprio che cosa voglia dire, non sanno neppure di che cosa parli, se della distruzione del tempio di Gerusalemme o della fine del mondo, se del ritorno di Gesù messia glorioso e potente o dell'erezione della chiesa. Ma poiché certe parole restano: seduzione, guerra, terremoto, fame, dolore, persecuzione, tradimento, uccisione, odio, abominio,

desolazione, fuga, tribolazione, pseudocristo, pseudoprofeta, portentoso, il sole che si oscura, la luna che non dà più luce, le stelle che cadono, le potenze del cielo sconvolte, il trionfo del Cristo che discende sulle nuvole, non resta che attribuirle al redattore del vangelo e alle credenze del cristianesimo primitivo.

In effetti, è quasi immediato accorgersi che il discorso escatologico di Gesù, così come ci è presentato dall'evangelista, è una costruzione artificiale, con larghi contributi redazionali. Ma questa constatazione non deve essere utilizzata come una comoda scusa per sopprimere o nascondere i contenuti più forti e originali, e per sottolineare, invece, quelle raccomandazioni alla vigilanza che, tardando l'irrompere del regno, ben presto nelle primitive comunità cristiane dovettero apparire come esortazioni morali più accettabili di una profezia del Maestro contraddetta dai fatti. È evidente, infatti, che i contenuti autenticamente riferibili a Gesù sono proprio quelli che l'evangelista ha tramandato nonostante ponessero gravi problemi a coloro che, sull'autorità di Gesù, avevano atteso inutilmente la promessa vicinissima fine del mondo.

In realtà, non ci sarebbe nessuna sorpresa di fronte alle più nette e audaci affermazioni apocalittiche raccolte dall'evangelista nel finale discorso escatologico di Gesù e presentate come il suo testamento, se non fosse stato metodicamente frainteso o minimizzato il contenuto delle altre sue precedenti affermazioni. E non ci sarebbe da avanzare nessuna sottile questione circa l'oggetto delle parole profetiche di Gesù se anziché con gli strumenti della critica storica e testuale si affrontassero con lo spirito dei profeti, dall'interno cioè e non dall'esterno, sentendo intimamente che agli occhi di Gesù Gerusalemme col suo tempio e Israele sono l'umanità stessa, non soltanto per analogia simbolica ma per sostanziale compartecipazione.

Gesù preannuncia anzitutto che dei seduttori verranno in suo nome. Poiché *in mio nome* significa *per mio incarico, in qualità di miei rappresentanti* – e in questo modo l'indicazione è anche troppo precisa –, gli interpreti sforzano il testo leggendo *con il mio nome*, ossia intendendo che i seduttori affermeranno di essere il messia, come ad esempio fece, nel II secolo, il famoso Bar Kochba. E siccome di falsi messia di questo tipo non ce ne sono più da molti secoli, per questa via anche l'esortazione «badate che nessuno vi seduca» (v. 5) e tutti gli inviti alla vigilanza che costituirebbero il senso dell'intero discorso di Gesù perdono qualunque preciso significato e cadono nel nulla.

Gesù preannuncia poi le persecuzioni e l'odio mortale di cui saranno oggetto, persino nella loro casa, i suoi veri seguaci, il loro assoluto isolamento, il loro essere pochi, senza autorità e senza sostegno. E ciò non come occasionale conseguenza della malvagità in senso morale degli uomini, ma come conseguenza necessaria dell'opposizione fra

mondo e regno; già nel *Salmo* 34, 19, è detto: «il Signore è vicino a coloro che sono di spirito stritolato», e secondo il Wellhausen i *poveri* ai quali si rivolge la promessa di Gesù sono coloro che sono delusi e oppressi dal mondo.

La fine verrà quando «l'abominazione della desolazione» sarà «là dove non dovrebbe essere» (v. 14). L'espressione è presa dal libro del profeta *Daniele* (9, 27; 11, 31; 12, 11), dove si riferisce alla profanazione del tempio di Gerusalemme, nel quale sarebbe cessato per sempre ogni sacrificio. Per noi, oggi, l'unico significato possibile è questo: la profanazione del tempio sta alla rovina d'Israele come la profanazione della chiesa sta alla distruzione del mondo. Che cosa si possa intendere per profanazione del tempio-chiesa risulta adombrato nella *2a lettera di Paolo ai Tessalonicesi* (2, 2-4): la fine «non sarà, se prima non venga l'apostasia e si sia rivelato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'avversario, che si innalza sopra tutto quello che è chiamato Dio o che è oggetto di venerazione, al punto da sedersi nel tempio di Dio proclamando se stesso come Dio». Quest'uomo non potrà sedersi nel tempio di Gerusalemme, che la stessa scrittura proclama definitivamente distrutto, ma solo nella chiesa di cui il tempio è figura.

Alla profanazione finale del tempio-chiesa si accompagneranno tribolazioni «quali non furono mai dall'inizio della creazione» (v. 19), e tali che «se il Signore non avesse abbreviato i giorni, nessun vivente sarebbe salvato; ma per amore degli eletti che ha scelto, egli ha abbreviato quei giorni» (v. 20). Quando il mondo non lo aspetterà più; quando gli uomini diranno: «dov'è la promessa o la venuta di lui, mentre, da quando i padri si addormentarono, tutto continua com'era al principio della creazione?» (2 Pt, 3, 4); «quando diranno “pace e sicurezza”» (1 Ts, 5, 3); quando alle tribolazioni si affiancheranno e sostituiranno le seduzioni; «allora i cieli passeranno con grande rumore, e gli elementi saranno sciolti dal calore e la terra e le cose che sono in essa saranno bruciate. I cieli ardenti si scioglieranno» e verranno «nuovi cieli e nuova terra, nei quali abita la giustizia» (2 Pt, 3, 10-13). Ed ecco allora «il figlio dell'uomo giungere sulle nuvole con grande potenza e gloria» (v. 26).

Quando? Nessuno conosce «quel giorno e quell'ora, neppure gli angeli del cielo, e neppure il figlio, ma solo il Padre» (v. 32). Gesù dichiara in modo esplicito di non saperlo. Ciò è parso talmente inaccettabile che già il vangelo di Luca omette il versetto, e che gran parte dei testi critici cancella nel luogo parallelo di *Matteo* (24, 36) le parole e neppure il *Figlio*. Ma Gesù aveva già detto di sé, rivolgendosi al giovane ricco che gli aveva chiesto che cosa dovesse fare *per acquistare la vita eterna*: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono all'infuori di uno solo, Dio» (10, 18); frase che Matteo cambia in: «Perché mi

interroghi su ciò che è buono?» (19, 17). Matteo ha dovuto evidentemente pensare che l'interrogazione, così come la riporta Marco, metteva in questione l'impeccabilità di Gesù. Anche in merito alla richiesta di Giacomo e Giovanni di potersi sedere ai suoi lati nel giorno del trionfo, Gesù aveva già risposto: «Non sta a me concederlo» (10, 40). E non sono questi i soli passi dai quali risulti una limitazione di scienza e di potenza in Gesù. È un dato di fatto del quale è ingiusto tentare di sbarazzarsi volta per volta con qualche mediocre espediente. Accettarlo, anzi, è indispensabile per non considerare l'intera vicenda di Gesù, con il suo dolore e la sua morte, poco più che una finzione scenica: non si può morire sapendo per scienza assoluta di risuscitare subito dopo, o almeno questa non sarebbe la nostra morte. L'impotenza di Gesù non esclude tuttavia la sua divinità, che altri passi evangelici affermano decisamente: «Io e il Padre siamo uno» (Gv, 10, 30); esclude se mai il concetto che noi abbiamo di Dio. Le parole del vangelo di Marco che ancora restano da esaminare riproporranno il problema dell'umanità e della divinità di Gesù.

Gesù dichiara di non sapere né il giorno né l'ora dell'irrompere del regno, eppure sa che «non passerà questa generazione prima che tutto ciò accada» (v. 30). Ciò è sufficiente, intanto, per separare l'apocalittica di Gesù da una tradizione affaticata a calcolare il momento della fine del mondo. Gesù sente la fine del mondo come necessaria e urgente, la spera fino a quel punto in cui le cose sperate diventano sostanza di fede; Gesù esige assolutamente, non *sa*. Così, nelle tre profezie della passione che risultano dal racconto di Marco (8, 31; 9, 31; 10, 33-34) – e per le quali non è affatto indispensabile pensare a invenzioni *post eventum* – Gesù sente come suo destino certe parole di sofferenza e di morte pronunciate dagli antichi profeti, non *sa* quello che lo attende.

Ma che cosa significa: «Non passerà questa generazione prima che tutto ciò accada»? Che cosa significa: «Vi sono alcuni, fra coloro che sono qui presenti, che non gusteranno la morte, prima d'aver veduto il regno di Dio venuto in potenza» (8, 39)?

A proposito di quest'ultimo passo, gli interpreti affermano: «Se si intende la frase nel senso che vi si parli del ritorno di Cristo, si viene ad attribuire a Gesù non solo un errore, ma anche una contraddizione con se stesso (cfr. Mc, 13, 22; Lc, 17, 22)». In realtà non c'è nessuna contraddizione, dal momento che i due passi ai quali Josef Schmid fa riferimento dicono soltanto: «Sorgeranno falsi Cristi e falsi profeti e faranno segni e prodigi da sedurre, se fosse possibile, anche gli eletti»; e: «Verrà un tempo in cui desidererete di vedere uno solo dei giorni del figlio dell'uomo, e non lo vedrete». Non c'è contraddizione tra l'affermazione che sorgeranno falsi cristi e falsi profeti nella dolorosa separazione dei discepoli dal maestro e l'affermazione del suo

prossimo ritorno, prima che la generazione che l'ascoltava fosse passata. Ma gli interpreti cercano così di accreditare l'interpretazione di *regno di Dio venuto in potenza* come «il manifestarsi della potenza divina col diffondersi dell'evangelo».26 Urtano però pesantemente nell'altra profezia del finale discorso escatologico dove Gesù, elencati gli inequivocabili segni della fine del mondo, dice chiaramente: *non passerà questa generazione prima che tutto ciò accada*; e urtano in una terza profezia ancora più esplicita: «Non avrete finito di fare il giro delle città d'Israele prima che giunga il figlio dell'uomo» (Mt, 10, 23).

Gli sforzi degli interpreti per eludere i testi non servono: Gesù credeva certamente nell'imminenza del regno. La storia lo ha smentito, avviando così quel processo di graduale fraintendimento della sua parola nel quale è consistito il cristianesimo. Le discordanze e le difficoltà che racchiude la narrazione evangelica discendono dal primo manifestarsi di questo processo involutivo, ma proprio per questo non possono essere utilizzate per eludere le massime affermazioni di Gesù, quelle che dovettero essere tramandate perché sentite più potenti della stessa realtà che le aveva tragicamente contraddette. Altre incongruenze che si rilevano nel racconto dell'evangelista – come il contrasto fra l'andata a Gerusalemme per il trionfo inaugurale del regno e le profezie della passione – riflettono il conflitto tra speranza e disperazione in cui doveva dibattersi Gesù alla vigilia della crocifissione: possono scandalizzare l'istituzione, se osasse guardarle, non la religione, che sa di essere sospesa sul rischio estremo.

«Iam non bibam de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam novum in regno Dei» (14, 25).

Queste parole concludono la rapidissima narrazione che fa Marco di ciò che è stato chiamato *istituzione dell'eucarestia* (vv. 22-24). L'offerta del pane ai discepoli (*prendete, questo è il mio corpo*) e l'offerta del vino (*questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti*), fatte da Gesù dopo aver pronunciato su di essi la benedizione e la preghiera di ringraziamento stabilite dal rito della cena pasquale giudaica che stavano celebrando, vengono interpretate – in relazione al *sacramento eucaristico* – in senso realistico e non simbolico; le parole immediatamente seguenti: *non berrò più del frutto della vite fino a quel giorno in cui lo berrò di nuovo nel regno di Dio*, invece, vengono interpretate in senso simbolico, in vago riferimento cioè alla lieta comunanza di vita nel regno, che già nel giudaismo veniva paragonato a un gioioso banchetto.

In realtà l'offerta del vino manifesta trasparente il suo carattere escatologico (che l'annuncio del frutto della vite da gustarsi nel regno

di Dio conferma) se si mette l'accento sull'espressione usata da Gesù: *sangue dell'alleanza*, la quale ricorre nell'*Esodo*, in *Geremia* e in *Zaccaria*. L'antica alleanza tra Dio e Israele, sul monte Sinai, fu sancita con il sangue delle vittime. Nel libro di *Zaccaria*, al capitolo 9, il sangue della nuova alleanza è riferito invece all'avvento del regno messianico, quando «si vedrà il Signore Dio, e i suoi dardi schioccheranno come la folgore, e il Signore Dio squillerà la tromba e avanzerà fra il turbine che viene da mezzogiorno». All'esercito del messia che marcia vittorioso è riferita anche l'immagine congiunta del vino e del pane: «Consumeranno e calpesteranno i sassi della fionda, assaporando l'ebbrezza come dal vino, ricolmi come coppe, come i corni dei pingui altari. E il Signore Dio loro li salverà in quel giorno, come gregge del suo popolo; perché si eleveranno come pietre sante nella sua terra. Quale sarà la sua prosperità e quale la sua bellezza! Il frumento fa germogliare i giovani, e il mosto fa germogliare le vergini».

Nell'ultima cena, in cui il vino offerto dopo la benedizione è ancora chiamato da Gesù *vino*, così come nel regno, si gusta altrettanto realmente il frutto della vite, perché il banchetto messianico è molto più di una immagine allegorica. Ma poiché Gesù dà il suo corpo e il suo sangue, essi sono pane e vino, alimenti cioè dell'attesa e della speranza, nutrimento per il regno, creatori di vita e di giovinezza («Il pane che darò è la mia carne per la vita del mondo», Gv, 6, 52).

Gesù, annunciando che non berrà più del frutto della vite se non nel regno di Dio, esprime la sua fede nell'immediato avvento del regno: «Ci si avvicina alla verosimiglianza pensando che la tradizione più antica abbia fatto pronunciare a Gesù, nell'ultima cena, soltanto questa affermazione: abbiate fiducia, il regno che vi ho sempre annunciato e che le incertezze dell'ora presente vi fanno credere lontano, è in realtà assai vicino, perché nel regno noi prenderemo il nostro prossimo pasto».27 Appunto nell'imminenza del capovolgimento totale e definitivo il pane e il vino, e cioè la vita, si conquistano attraverso il sacrificio della propria carne e del proprio sangue, e cioè la morte.

«*Tristis est anima mea usque ad mortem*» (14, 34).

«*Eloi, Eloi, lamma sabacthani?*» (15, 34).

Queste due frasi di Gesù iniziano e concludono la sua *passione*. Che inizia di notte, nel podere chiamato Getsemani, quando Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni, quelli stessi che aveva tenuto accanto nella trasfigurazione, e «cominciò a tremare e ad angosciarsi» (v. 33). «Si gettò a terra» e invocò a lungo di poter sfuggire alla morte

(«passi da me questo calice», v. 36). L'ammonimento che rivolge ai tre discepoli caduti nel sonno poco lontano vale anche e soprattutto per lui: «Lo spirito è pronto, ma la carne è debole» (v. 38); disposto a morire, se la sua morte è indispensabile perché avvenga il grande miracolo del regno, tuttavia teme l'orrore e la tenebra della morte. La sua solitudine è infinita, il suo cuore è *triste fino alla morte*.

Gesù spera ancora che qualcosa accada nel momento della sua morte, che all'estremo punto del suo fallimento – se è indispensabile che così debba essere – la realtà si rovesci. Riecheggiano in Gesù le parole del profeta Giona: «È meglio per me morire che vivere» (4, 8); «non mi manca che la morte» (4, 9). Ma insieme riecheggiano le parole del *Salmo* 41: «Perché sei triste, anima mia, e perché mi turbi? Spera in Dio, perché lo loderò ancora, lui, salvezza della mia faccia e mio Dio. In me è turbata la mia anima; perciò ti rammento, dalla terra del Giordano e dell'Hermon, dal piccolo colle. Un vortice chiama l'altro al fragore delle tue ondate; tutti i tuoi marosi e i tuoi flutti passano sopra di me. Prima invece dava ordini il Signore, di giorno, alla sua misericordia, e di notte il suo cantico era con me, preghiera al Dio della mia vita. Dico a Dio: tu sei il mio protettore: perché mi hai dimenticato? e perché me ne sto triste, mentre mi travaglia il nemico? Allo spezzarsi delle mie ossa m'insultano i miei persecutori, i miei nemici, mentre mi dicono ogni giorno: dov'è il tuo Dio? Perché sei triste, anima mia, e perché mi turbi? Spera in Dio, perché lo loderò ancora, lui, salvezza della mia faccia e mio Dio».

L'autorità politica e l'autorità religiosa concordi, concordi Gerusalemme e Roma, con l'applauso o l'indifferenza del popolo, Gesù viene legalmente giudicato, condannato e ucciso. Alla domanda del Sommo Sacerdote: «Sei tu il messia, il figlio del Benedetto?», Gesù risponde: «Lo sono, e voi vedrete il figlio dell'uomo assiso alla destra della Potenza, e venire sulle nuvole del cielo» (14, 61-62). La condanna è conforme al precetto di Dio contenuto nel *Deuteronomio*: «Il profeta che pieno di prava arroganza vorrà dire nel mio nome quel che io non gli ho comandato di dire sia messo a morte» (18, 20). Infatti non era neppure concepibile, per il sacerdozio mosaico, che venisse da Dio la pretesa di cancellare i peccati che solo Dio può cancellare, l'inosservanza della prescrizione del sabato e di quelle relative alla lavanda delle mani, il considerare le norme religiose tradizionali come puri precetti umani, l'affermazione della propria autorità contro quella dei sacerdoti e degli scribi, la maledizione dei rappresentanti ufficiali della religione di Mosè e l'annuncio che l'eredità di Dio sarà tolta a Israele e data ad altri, la predizione della distruzione del tempio, soprattutto la dichiarazione di essere il messia senza che all'annuncio del regno imminente fatto agli inizi della sua predicazione fosse seguito un grande segno capace di provarlo. Il

Deuteronomio, ordinando di uccidere il profeta non inviato da Dio, precisa: «Avrai questo segno: quello che tale profeta abbia predetto nel nome del Signore, e non si sia poi avverato, non l'aveva già detto il Signore, ma se l'era inventato nella sua superbia quel profeta» (18, 22). L'uccisione di Gesù avviene dunque con tutti i crismi di Dio e degli uomini, della religione e della politica. La buona fede dei suoi uccisori è fuori questione, e Gesù stesso la riconosce implicitamente quando dice che i persecutori dei suoi seguaci «penseranno di rendere omaggio a Dio» (Gv, 16, 2). Ma la buona fede non salva. Gesù muore perché il regno è l'antitesi di ogni religione istituzionalizzata, perché ogni religione è lo stravolgimento del regno. Il regno di Dio è un regno che distrugge il mondo, mentre l'attesa messianica degli ebrei era soprattutto l'attesa di un regno nazionale simile agli altri regni della storia, un ripristino della sovranità gloriosa di David e di Salomone. L'opposizione non era fra un regno politico e terrestre e un regno mistico e spirituale; era insuperabile e tragica proprio perché era fra due regni ugualmente e materialmente concreti, ma di intensità e potenza radicalmente diverse: uno che comportava la fine della morte e della storia, il superamento di ogni simbolo, mito e rito di prefigurazione e l'attingimento pieno della realtà prefigurata; l'altro che si manteneva nei confini della storia del popolo ebreo, con la continuazione del sacerdozio e del tempio, un regno mondano come tutti i regni che l'hanno preceduto, in cui l'uomo è sempre rimasto ciò che è.

Se il regno di Dio non fosse stato, per Gesù, l'immediata e risolutiva soppressione di ogni altro regno, ma si fosse aggiunto come un regno spirituale o vagamente futuro, non sarebbero insorti contro di lui i rappresentanti della religione, e tanto meno i rappresentanti del potere politico. Ma invece fu condannato da coloro che vedevano in lui un'assurda minaccia all'ordine costituito e tradizionale delle società umane, il quale è fondato appunto sulla proiezione simbolica nel celeste del bisogno di perfetta giustizia, e sulla conseguente accettazione della realtà mondana fatalmente ingiusta. Lo dice il vangelo di *Luca*, quando racconta degli accusatori che andarono da Pilato per dirgli: «Abbiamo trovato costui che sovvertiva la nostra nazione e vietava di pagare il tributo a Cesare, mentre diceva di essere lui il Cristo re» (23, 2). Lo dice l'iscrizione apposta sulla croce.

Gesù aveva indicato la sua morte come un calice da bere. Nell'Antico Testamento il calice è sempre l'immagine dell'ira divina che punisce con il dolore il peccatore. Di qui è nata l'idea che il dolore e la morte di Gesù siano una pena sofferta in luogo e a favore dei peccatori, e cioè l'idea dell'espiazione vicaria da parte di Gesù. Indubbiamente i concetti di sacrificio espiatorio e di sostituto nell'espiazione sono giudaici, ma appartengono a una dimensione

culturale e rituale, sacerdotale, che non è quella della religione di Gesù. Il suo sacrificio sulla croce, se viene inteso come espiiazione vicaria, sacerdotalizza e istituzionalizza la religione di Gesù, la distrugge sublimandola nell'astrattezza di un rapporto di tipo rituale-giuridico; ed è allora come se l'intera vicenda della crocifissione si svolgesse attraverso il movimento di figure fittizie – traditore, giudici, vittima, popolo, carnefici –, le quali reciterebbero la raffigurazione del decreto di Dio che stabilisce la morte vicaria del suo figlio diletto. Ma la morte di Gesù, per essere veramente tale, dev'essere la totale sconfitta di Gesù, fino alla maledizione di Dio: «È maledetto da Dio chi è appeso al legno» (*Dt*, 21, 23). Il senso della sua accettazione del calice del dolore è questo: è necessario che si tocchi il fondo del dolore, perché si laceri finalmente il tessuto del mondo. Quel regno che agli inizi della sua predicazione doveva venire subito, gli appare da ultimo come il frutto che va pagato con tutto il proprio sangue. Quel Dio, quel Padre (il padre-padrone delle antiche civiltà patriarcali) con il quale Gesù si era identificato, deve essere perduto per essere ritrovato, perché solo sperimentando fino alla fine tutto l'abisso della miseria e della maledizione questa realtà può essere ribaltata in un supremo esorcismo.

Si fanno le tenebre nel cielo (15, 33) e Gesù grida «a gran voce» le parole che l'evangelista riporta in aramaico: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (v. 34). Sono le parole del *Salmo* 21: «Dio, Dio mio, guardami: perché mi hai abbandonato?». Queste parole di Gesù morente serbano l'oscurità più profonda. Il salmo al quale appartengono descrive il dolore del *servo di Dio*, e sul suo modello sarà ricostruito dagli evangelisti il racconto della passione di Gesù, con la slogatura delle sue ossa (v. 15), con la trafittura delle mani e dei piedi (v. 17), con gli indumenti giocati a sorte (v. 19). Ma il salmo si conclude con il trionfo messianico: «Annunciano i cieli la giustizia di lui al popolo che nascerà» (v. 32). Che cosa significano le parole gridate dall'agonizzante? Gesù, con un altro «grande grido» (v. 37) che nessuno comprende, muore, la sua vita si spegne violentemente e all'improvviso, come sarebbe dovuto nascere il regno. Le tenebre, simbolo veterotestamentario della maledizione e del giudizio, erano calate su tutta la terra, e l'evangelista riferisce che «il velo del tempio si squarciò in due dall'alto in basso» (v. 38), rompendosi così l'alleanza fra Dio e gli uomini. Il vangelo di *Matteo*, secondo il quale «la terra tremò e le rocce si spaccarono, e le tombe si spalancarono e molti corpi di santi risuscitarono» (27, 51-52), conserva ancora il senso del legame strettissimo fra sacrificio di Gesù e avvento del regno che i primi cristiani possedevano. Ma Gesù muore nella disperazione. Gesù è morto, e il regno non è venuto. Ma Gesù non è stato mai tanto Dio come nel momento in cui Dio diventa estraneo a lui e lo maledice:

è veramente Dio che muore, è veramente la sconfitta di Dio. Sono veramente il dolore e la morte di Dio, che rendono comprensibili e giustificano il dolore e la morte dell'uomo.

La prima comunità cristiana si trovava di fronte la dura realtà della mortale sconfitta di Gesù, e sappiamo come l'ha interpretata e come l'ha risolta. Ha procrastinato l'avvento del regno per quel tanto che la speranza riuscì a mantenersi viva, e quando la speranza scomparve del tutto ecco che c'era ormai una nuova religione e una nuova istituzione, pronte a prenderne il posto. La predicazione cristiana divenne allora propriamente la predicazione della morte e della resurrezione di Gesù, compiendo il tradimento di ergerle in luogo del regno. Come ha pensato il Loisy, non poteva darsi che ci fosse Cristo fino a tanto che non ci fosse il regno. Cristo senza il regno è il cristianesimo. Che Gesù sia risorto o non sia risorto è una questione che dipende interamente, senza esclusioni e senza riserve, dal fatto che il regno venga o non venga. Se il regno viene, allora la morte di Gesù è l'atto culminante che segna il punto di capovolgimento della realtà, dove la morte diventa la vita; se il regno non viene, allora, anche se Gesù fosse davvero risorto, nulla sarebbe diverso da come sarebbe se fosse definitivamente morto. Marco, comunque, non spreca parole per dirci di quella resurrezione che è il simbolo, o la primizia, del regno. Riferisce soltanto che tre delle donne che avevano seguito e servito il gruppo di Gesù e dei suoi discepoli, andate alla tomba di Gesù per comporre il corpo con aromi, trovarono la pietra sepolcrale rimossa e ricevettero l'annuncio della resurrezione da un «giovane vestito di una veste bianca» (16, 5). Un *angelo*, ma nell'Antico Testamento *angelo del Signore* significa *spirito del Signore*, o *messaggero del Signore*, non quello che significa per l'Occidente cristiano. Le donne non credettero, ma «uscite, fuggirono dal sepolcro perché erano state prese da tremito e da paura, e non dissero nulla a nessuno, perché avevano paura» (v. 8).

Così, con le parole *tremito* e *paura*, si conclude il vangelo di Marco, che era iniziato con le parole: *il tempo è consumato, il regno di Dio si è avvicinato*. In Marco si va dal Cristo nascosto al Cristo sofferente. Gesù appare improvvisamente nel deserto, scompare altrettanto improvvisamente dalla tomba. Oscura la sua venuta e oscura la sua andata. Il mondo continua per la sua strada, la sua promessa è scomparsa con lui.

Ma il testo attuale del vangelo di Marco comprende altri dodici versetti conclusivi, noti come l'*epilogo di Marco*, aggiunti in un secondo tempo anche se reputati canonici dalla chiesa, nei quali si parla delle apparizioni di Gesù risorto ai discepoli. Esiste anche un'altra chiusa marciana più breve, testimoniata da alcuni codici, dove non si parla di apparizioni; ma ancora nel IV secolo Eusebio

affermava che il testo di Marco si chiude con le parole *perché avevano paura* (16, 8). L'epilogo attuale di Marco appare dunque dovuto a quello stesso atteggiamento che ha fatto sì che gli altri evangelisti correggessero e addolcissero certe sue dure affermazioni, e che introducessero aggiunte giudicate opportune anche nella narrazione della passione e della resurrezione di Gesù. Gli interpreti ufficiali, malgrado le difficoltà insormontabili poste dalla critica dei testi, si adattano di buon grado ad accogliere l'attuale chiusa di Marco, dal momento che a loro parere «un evangelo le cui ultime parole sono di confusione e di sgomento non ha un epilogo soddisfacente». ²⁸

Comunque, secondo l'epilogo canonico Gesù appare ai discepoli e dice: «Andate in tutto il mondo ed annunciate il vangelo a ogni creatura. Chi crederà e si farà battezzare sarà salvato, mentre chi non crederà sarà condannato. Questi segni accompagneranno coloro che credono: in mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti e se berranno qualcosa di mortifero non gli nuocerà, imporranno le mani ai malati e saranno risanati». Noi non vediamo questi segni; sappiamo, quindi, che nessuno ha creduto.

1. *Gesù*, Torino, 1950.

2. I. Zolli, *Il Nazareno*. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico, Udine, 1938, p. 117, nota 82. Cfr. anche G. Maspero, *Le culte du bélier d'Amon Thébain*, Paris, 1893: «Primitivamente pregare era lottare e creare, soffrire, vincere; non si deve dimenticare che per gli antichi egizi il caprone con le corna abbassate e pronte a cozzare simboleggiava l'orazione».

3. C. Guignebert, *op. cit.*, p. 470.

4. *Ibid.*, p. 396.

5. *Ibid.*, pp. 392 sg.

6. *Ibid.*, p. 411.

7. *L'Evangelo secondo Marco*, Brescia, 1956, p. 122.

8. *Dieu et César*, Neuchâtel, 1956, p. 15.

9. *Ibid.*, p. 20.

10. *Ibid.*, p. 14.

11. *Ibid.*, p. 52.

12. *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1958, p. 107.
13. *Ibid.*, p. 99.
14. *Op. cit.*, p. 478.
15. *Op. cit.*, p. 15.
16. J. Schmid, *op. cit.*, p. 180.
17. J. Schmid, *op. cit.*, p. 185.
18. I. Zolli, *op. cit.*, p. 136.
19. *Ibid.*, p. 139, nota 12.
20. J. Schmid, *op. cit.*, p. 251.
21. *Ibid.*, p. 252.
22. C. Guignebert, *op. cit.*, p. 499.
23. *Op. cit.*, p. 383, nota 3.
24. *Op. cit.*, p. 302.
25. *Ibid.*, p. 305.
26. J. Schmid, *op. cit.*, p. 218.
27. C. Guignebert, *op. cit.*, p. 357.
28. J. Schmid, *op. cit.*, p. 401.

La morte di Gesù è la nascita del cristianesimo, perché la religione nasce quando muore Dio.

Il mondo ellenistico dei miti e dei misteri di salvezza era pronto a inghiottire la speranza di Gesù, che venne trasformata fino a farla coincidere con il suo opposto. La religione di Gesù guarda il futuro prossimo, il regno di Dio che deve venire; la religione cristiana guarda a ciò che è diventato ormai il passato remoto, adora il mancato manifestarsi del regno. Poiché il mondo è rimasto, si è capovolta la religione che doveva capovolgerlo. Pietro, che è la chiesa, è crocifisso come Gesù, ma rovesciato con la testa in basso. Pietro, sul quale il Signore promette di innalzare il suo edificio, è quello stesso al quale, immediatamente dopo la promessa, Gesù si rivolge dicendo: «Vattene lontano da me, Satana; tu mi sei di scandalo, perché non hai il senso delle cose di Dio, ma delle cose degli uomini» (Mt, 16, 23). La condizione del mondo, dopo la *morte redentrice* del Cristo, è quella profetizzata nella parabola evangelica degli spiriti immondi: «Quando lo spirito immondo è uscito da un uomo, se ne va per luoghi aridi in cerca di riposo, e non trovandolo dice: tornerò nella mia casa, donde sono uscito. E quando vi giunge, la trova vuota, spazzata e ornata. Allora va a prendere sette altri spiriti peggiori di lui, i quali vi entrano e vi si stabiliscono, al punto che la condizione ultima di quell'uomo diventa peggiore della prima. Così accadrà a questa generazione perversa» (Mt, 12, 43-45). Gesù è stato il pezzo di stoffa nuova cucito sullo strappo del tessuto vecchio, che ha prodotto uno strappo peggiore. Le sue «cose sante date ai cani» e le sue «perle gettate ai porci» (Mt, 7, 6) pesano ancora sul loro stomaco e hanno guastato per sempre la loro sana animalità.

La storia è l'agonia della speranza: la chiesa o le chiese hanno fatto con la parola di Gesù quello che il tempio di Gerusalemme aveva fatto con la parola di Mosè e dei profeti, l'hanno tramandata deturpandola fino al limite dell'irriconoscibile. Hanno così assolto alla loro funzione storica, perché noi ancora oggi (domani non più) sentiamo quella parola diversa da tutte le altre parole. Ma come vomita la storia, così Cristo vomita Laodicea, l'ultima insipida chiesa della *giustizia del popolo*, né fredda né calda (Ap, 3, 15-17). Non il popolo cristiano, ma i «due olivi», i due profeti contraddetti e perseguitati, sono i soli seguaci di Gesù (Ap, 11, 3-4). Gesù l'aveva profetizzato: «Ma il figlio dell'uomo, al suo ritorno, troverà forse la fede sopra la terra?» (Lc, 18, 8). Perciò il giudizio di Cristo è il «giudizio contro tutti» della *Lettera di Giuda* (v. 15) e dell'*Apocalisse*: «Vidi un angelo che stava dritto nel

sole, e gridò a gran voce, dicendo a tutti gli uccelli volanti attraverso il cielo: “ Venite, adunatevi per il grande banchetto di Dio, per mangiare carne di re e carne di capitani e carni di potenti e carni di cavalli e cavalieri e carni di tutti, liberi e schiavi, piccoli e grandi”» (19, 17-18).

Il regno di Dio, che Gesù ha promesso vicinissimo e che dopo duemila anni non è venuto, è la pietra d'inciampo del cristianesimo. La chiesa o le chiese da altrettanto tempo sono costrette a eluderla in molti modi, perché la loro vita è fondata su questa elusione. C'è un incolmabile abisso fra la prospettiva di Gesù com'è testimoniata dai vangeli sinottici e le interminabili costruzioni posteriori, a cominciare già dalle vicende e dalle dispute narrate negli *Atti degli Apostoli*. Gli sforzi per edificare su basi storiche, esegetiche e teologiche il significato e l'immagine ideale della chiesa si agitano tutti su un piano troppo diverso e troppo inferiore nei confronti di quello dove s'impone la potenza immediata delle poche parole con le quali Gesù annuncia ed esige il regno di Dio. Ai suoi occhi non poteva avere nessun significato il protrarsi per secoli di un'istituzione, perché ciò presuppone il perdurare indefinito, anzi l'irrilevanza della durata, del *vecchio eone*. La fondamentale esigenza di un'autorità che si opponga all'autorità mondana – che ha caratterizzato sia l'attesa messianica degli ebrei, sia la predicazione di Gesù, sia le immediate origini cristiane – implicava sbocchi ben lontani da quello, storico e mondano, dell'istituzione chiesa. Ma l'abbandono della prospettiva escatologica, relegata ben presto ai margini della verità cristiana, declassò l'istanza autoritaria, trasferendola sul piano istituzionale. Quando l'istanza, incarnata nella chiesa cattolica, risultò definitivamente deturpata, venne respinta ed estromessa dall'orizzonte cristiano, che si differenziò così sempre più radicalmente dalle origini e anticipò la vicenda che sarà poi percorsa, in secoli più recenti, dall'intera storia profana. Una prima frattura si era determinata fra cattolicesimo e ortodossia: la lunga croce latina è lo strumento di supplizio, che simboleggia il dolore di Dio e dell'uomo; la perfetta simmetria della croce greca simboleggia, di là dal sacrificio e dalla morte, la gloria della perfezione divina e umana. Al cristianesimo cattolico, centrato sul rischio e sulla pena della condizione itinerante, corrisponde la struttura autoritaria e normativa della chiesa romana; il cristianesimo ortodosso, centrato sulla gloria perfetta della chiesa trionfante, attua una forma non normativa del cristianesimo, un'escatologia liturgicamente realizzata. La separazione fra ortodossia e cattolicesimo perpetuava così, in era cristiana, la fondamentale distinzione di tipi che contrappone l'Oriente all'Occidente: l'eternità alla temporalità, il celeste al terrestre, l'essere al divenire, in un certo senso l'ideale al reale. La religione di Gesù, nella sua totalità

capovolgente, implicava invece il superamento di questa radicale opposizione di atteggiamenti che sarà poi rivissuta dal pensiero speculativo moderno. L'estrema tensione escatologica garantiva e realizzava, infatti, la risoluzione della vicenda itinerante nell'immediato sbocco trionfale; l'allentarsi della tensione e il differimento della meta determinavano perciò il riemergere delle due prospettive divergenti, avviate rispettivamente verso il più astratto e sterile spiritualismo e verso il più cieco e gretto materialismo.

Scomparso il regno di Dio dall'orizzonte cristiano, la strada era aperta per qualunque fraintendimento e per qualunque tradimento, e un pesante apparato teologico, rituale, amministrativo andava a occupare il posto lasciato vuoto dal crollo della speranza di Gesù. Dalle dispute dei primi secoli nasce il Cristo dei teologi, *vero Dio e vero uomo*. Soffocato il primitivo adozionismo, sconfitto il monofisismo e il monotelismo, prevale un archetipo religioso mutuato dal mondo ellenistico nel quale una densa oscurità di *nature* e di *persone* che si uniscono e che si separano nel mistero rende ben poco umano il Cristo cosmico, capo del *corpo mistico*, e ben poco divino il Gesù di Nazareth, che finisce per svanire come tale. È certo che in Gesù le due dimensioni – quella di ciò che da sempre si è inteso come *divino* e quella di ciò che da sempre si è inteso come *umano* – si toccano. Ma nel Cristo teologale la statica perfezione del divino si avvilisce dinnanzi alle vicende terrestri del Nazareno, e il rischioso dinamismo che è la gloria dell'umano si svuota di contenuto dinanzi al suo presaputo trionfo; in Gesù, invece, le antiche categorie contrapposte del divino e dell'umano cedono di fronte a una realtà ulteriore: nessun uomo è più uomo di lui e nessun Dio è più Dio di lui.

Le concezioni ereditate dal pensiero greco non sono compatibili con la tremante attesa del grande miracolo capovolgente, prima del quale nulla ha senso, di fronte al quale nulla è già dato e garantito, ma tutto deve farsi in un'assoluta e terribile insicurezza. L'*immortalità dell'anima* è incompatibile con l'attesa escatologica, perché rende inutili gli sconvolgimenti apocalittici e la resurrezione della carne; com'è incompatibile la riflessione sull'essere eterno di Dio, che infatti manca completamente nei vangeli sinottici. Le primissime comunità cristiane possedevano ancora il senso del rischioso farsi di tutte le cose, tragico come il nascere, anche per quanto riguarda il modo di concepire la stessa persona del Cristo, che fu poi conformata al clima mistico e speculativo della teologia ellenistica. La più antica concezione della messianicità del Nazareno sembra rifarsi, infatti, a un'idea «non estranea al pensiero ebraico», quella «dell'elevazione di un uomo ancora vivente al grado di angelo destinato a portare la lieta novella della redenzione». ¹ Su questa linea è l'affermazione che gli *Atti* attribuiscono a Pietro: «Dio creò Gesù messia attraverso la

resurrezione» (2, 36); come pure la *Lettera agli Ebrei*, secondo la quale Gesù «è stato tentato come noi in tutte le cose» (4, 15) e «ha appreso l'obbedienza» (5, 8), vivendo concretamente la più umile realtà umana fino a diventare *uno con il Padre*.

Gesù è il Dio annunciato nella figura capovolgente del padrone che tornato a casa fa sedere i servi a tavola e si mette a servirli (*Lc*, 12, 37). È il Dio-uomo, l'uomo-Dio senza distinzioni di nature e di persone, la cui realtà è tuttavia enigmatica, sospesa sul rischio supremo del nulla perché condizionata dal manifestarsi del regno, l'unico luogo dove Dio abbia senso. Fino a questo momento, Gesù è soltanto il Dio che deve nascere, ma proprio in questo aspetto manifesta tutta la sua perfezione, perché non è Dio trionfante da sempre nella sua ineffabile solitudine, ma diventa Dio sperimentando il dolore e la morte: «Perché la sua anima ha dovuto soffrire, vedrà e si sazierà» (*Is*, 53, 11). Non c'è altro Dio al di fuori di Gesù. Ma Gesù è Dio a metà, in questa assurda mancanza di Dio in cui, dopo la morte, sperimenta il nulla fino all'estremo oblio dei millenni della storia, che rendono perfetta la sua sconfitta quanto perfetta deve essere la sua gloria.

Come Gesù, così il suo regno è divino e umano, terrestre e celeste. Gesù diventa Dio in quanto diventa re, e come già il biblico Yahvè solo in quanto re è giudice. La sua vicenda umana è il suo farsi Dio attraverso la condanna e la morte, come la storia è il mondo che si fa regno attraverso la condanna e la distruzione. La potenza dell'identità reale e concreta fra Dio e uomo, fra cielo e terra, è la massima verità rivelata da Gesù e oscurata dagli interpreti: Dio nasce e muore come uno di noi, l'uomo è Dio secondo l'antica profezia: *Dii estis*. Già per il millenarismo degli ebrei, il regno instaurato in terra non doveva durarvi eterno, ma doveva forzare la realtà mondana a superarsi. Per Gesù, nella città perfetta del regno non esiste più un cielo che è la casa divina e non esiste più una terra che è la casa umana: l'uomo sarà tanto diverso da come si manifesta nella storia quanto il Dio Gesù è diverso dagli dèi o dal Dio trascendente che abita fra le stelle.

L'escatologia di Gesù supera senza misura le aspettative messianiche e le concezioni apocalittiche giudaiche fra le quali sorge, molto più di quanto il *nirvana* di Buddha superi le speculazioni mistiche e le pratiche ascetiche dalle quali emerge. La religione di Gesù è escatologica anzitutto perché è il compimento e insieme la negazione di ogni forma di *religione*, di ogni tentativo cioè di legare l'umano al divino come due dimensioni distinte e separate. Essa impone il rifiuto di ogni *umanismo*, che in quanto tale è fondato sull'assunzione dell'uomo, così come naturalisticamente e storicamente è, a elemento fisso e insuperabile, a supremo riferimento ideale; impone il parallelo rifiuto di ogni *religione* e quindi di ogni divinità intesa come antitesi

dell'uomo, fondata cioè, in definitiva, sull'accettazione delle limitazioni intrinseche dell'essere banale dell'uomo e sulla compensatoria proiezione mitica dei significati positivi. Conseguenza da ciò il rifiuto – testimoniato ancora nelle *Lettere* di Paolo – di ogni legge e la condanna – testimoniata ancora nell'*Apocalisse* – di ogni autorità. È indispensabile muovere da questo rifiuto per giungere alla legge e all'autorità del regno: «Tutti quelli che sono venuti prima di me» aveva detto Gesù «sono ladri e malfattori» (Gv, 10, 8).

Tale atteggiamento di radicale opposizione e di radicale rifiuto ha caratterizzato, in effetti, la vita delle prime comunità cristiane, l'intolleranza delle quali nei confronti di ogni altro valore dato rese rapidamente debole la tolleranza esoterica delle religioni e dei culti dell'epoca, che furono poi travolti, giungendo il cristianesimo alla vittoria attraverso le persecuzioni. I primi cristiani non furono mai di regola perseguitati dall'autorità imperiale a norma di una legge speciale contro la loro religione; furono invece arrestati e condannati in base alle leggi vigenti sui delitti comuni, come pazzi pericolosi che insidiavano le fondamenta della società. La loro *superstitio* è infatti definita da Plinio Secondo *prava et immodica*, da Svetonio *nova et malefica*, da Tacito *exitiabilis*, mentre ritorna insistente l'accusa di aver dissolto il sacro, di non avere altari, di essere atei. Celso – come riporta Origene – definisce i seguaci di Gesù una banda di malfattori, e l'espressione di Tacito: *odio humani generis convicti* rivela chiaramente che i primi cristiani furono considerati anarchici ribelli, pronti a morire piuttosto di riconoscere l'autorità dell'imperatore romano, che raffiguravano nella mostruosa bestia apocalittica. Nietzsche ha potuto perciò scrivere del cristianesimo evangelico che è «il più pericoloso delirio di grandezza che sia mai esistito sulla terra», e dell'*Apocalisse* che è «il più selvaggio di tutti gli sfoghi che la vendetta abbia sulla coscienza», tanto da «stabilire un parallelo fra il cristiano e l'anarchico: i loro fini non sono che distruttori». Come Gesù era stato «annoverato tra i malfattori» (Mc, 15, 28) e considerato indemoniato, pazzo, maledetto (Gv, 7, 49), così la *Lettera di Barnaba* dichiara che Gesù «scelse per suoi discepoli i peggiori peccatori» (5, 9), mentre secondo il *Talmud* i pubblicani o *τελώναι*, l'amicizia con i quali fu imputata al Nazareno dai suoi avversari, erano i briganti.

Dal rifiuto violento del mondo consegue la persecuzione e l'afflizione, che Gesù beatifica perciò come segni di elezione. Il comandamento di amare i nemici – congiunto con quello di odiare il mondo e gli stessi genitori – non può essere che il comandamento di non considerare nemici coloro che attentano ai propri interessi personali mondani, ma di lottare, con violenza e con astuzia, solo per il regno. È vero che i *mansueti* (gli «*anawim*», i dolci), secondo una delle *beatitudini* di Gesù «possederanno la terra»; ma il mansueto è

capace della terribile ira del giusto e il Pentateuco chiama *il più «anaw» di tutti gli uomini* Mosè, che fu omicida e autore di spaventosi precetti di sterminio per i nemici del popolo eletto. Un'altra *beatitudine* è annunciata ai *poveri in spirito*, nei quali si è soliti vedere gli umili, i modesti, i limitati, ma che secondo il Billerbeck sono invece gli inosservanti delle norme rabbiniche, coloro cioè che non ritengono di possedere attraverso l'osservanza della legge religiosa la verità e la salvezza. La *beatitudine* annunciata ai *pacifici*, infine, non deve far dimenticare l'insistenza con la quale Gesù ripete di non essere venuto per portare la pace, ma la guerra, e addita ai suoi seguaci una pace che non è quella del mondo (Gv, 14, 27), perché è realizzabile solo nel regno. Comunque, nel *discorso della montagna* «presentatoci da Luca, le otto beatificazioni si mutano in quattro beatificazioni e quattro maledizioni. Ciò» osserva Zolli «non sarebbe potuto avvenire se il discorso di Gesù fosse stato puramente l'espressione di un amore scevro di ogni e qualsiasi risentimento».2

Gli interpreti hanno addolcito, attraverso un processo graduale e continuo che si può seguire lungo i secoli, la traboccante violenza della religione di Gesù, la quale avrebbe dovuto distruggere la storia del mondo, e l'hanno sostituita gradualmente con l'immagine dell'amore, della pietà, della benevolenza, delle cose che a loro volta non hanno ormai più un nome dopo aver logorato tanti nomi. La soavità e la dolcezza sono state staccate e poste al di qua dell'apocalisse e del giudizio (in modo da escluderli, e da annientare così anche l'antitesi dialettica), mentre in Gesù stanno al di là, come devono: la pace dopo la guerra, il perdono dopo il peccato, la consolazione dopo il dolore, la gioia dopo il ritrovamento. È stata abolita l'eterna dimensione terribile e disumana che è inseparabile da ogni religione; ma non si possono sottrarre alla religione, senza distruggerla, i suoi rudi contenuti primordiali in nome della nostra presunta sensibilità di uomini moderni.

Abolito il potente significato dell'escatologia di Gesù, i secoli cristiani hanno automaticamente colmato il vuoto valorizzando aspetti marginali della sua predicazione, per proporli come autentica originalità di Gesù. È così per la presunta rivelazione della paternità di Dio, che palesemente non tiene nell'insegnamento di Gesù il posto che si pretende, e quando il *Padre nostro che sei nei cieli* non è altro che il *Qaddisch* ebraico. È così per il comandamento dell'amore fraterno, che è diventato il perno della religione di Gesù ridotta a morale. Ma in Gesù la legge dell'amore è conseguenza dell'ossessione escatologica, e tutta la cosiddetta morale evangelica – dall'amore fraterno alle implicazioni sessuali, all'imprevidenza economica – è impraticabile nel mondo. Secondo Charles Guignebert, «la morale di Gesù è di spirito e d'aspetto settario, e quel che chiamiamo morale cristiana,

quella che si costituì su precetti accessori, occasionali ed empirici del Nazareno, è nata dal fallimento dell'ideale di Gesù». ³

Altrettanto gratuita quanto la deformazione in senso morale imposta al messaggio evangelico è quella in senso misterico, mistico e sacramentale. Come afferma F. Heiler, ad esempio, l'ultima cena di Gesù con i suoi discepoli era «l'espressione della più intima comunione, un affratellamento in senso puramente umano, non nel senso di un'unione mistica sacramentale. Nella comunità antichissima lo spezzare il pane aveva questo carattere puramente umano, fraterno». ⁴ In realtà, come è stato più volte osservato, nessun filo congiunge la mistica neotestamentaria all'insegnamento di Gesù. Il cristianesimo non è altro che il connubio del vangelo con la religiosità mistica precristiana, avvenuto dopo la morte di Gesù in mezzo al mondo ellenistico.

Gli interpreti ufficiali hanno dunque espulso o annebbiato, attraverso i secoli, i contenuti autentici della religione di Gesù. È stata un'opera di diluizione e di temperamento che ha fatto perdere al Dio degli antichi profeti d'Israele – il Dio Gesù – tutto il suo significato. Mediante successive astrazioni la verità cristiana è diventata un ambito solo *spirituale, soprannaturale*, senza veri legami con la concreta e terrestre realtà della storia, un'evasione dall'umano.

Da sempre e ovunque, fin dalle più remote e oscure origini, la *politica* aveva attinto i suoi modelli dalla *religione*; il cristianesimo, negando il regno, spezza questo rapporto. L'impero medioevale, sacro e romano, è già una scimmia del regno, che lo esorcizza perché sta in sua vece cristallizzandone l'irrealtà e istituzionalizzandone l'impossibilità. La politica, amputata della sua dimensione verticale, perde da allora definitivamente ogni luce, entrando alla fine nell'ambito empirico delle metodologie sociologiche e delle tecniche amministrative, stabilite in funzione della conservazione dello *status quo*. Ciò che doveva essere uno – Dio e l'uomo, *religione* e *politica* – è stato spezzato, e le due parti staccate sono diventate nulla.

EBREI

Dice la leggenda della rivoluzione dei morti che i cadaveri degli ebrei, dall'interminabile *diaspora* in ogni angolo del mondo, rotolano come otri sottoterra fino a tornare nelle viscere d'Israele. «Nello sguardo della madre giudaica» dice Max Horkheimer «brilla impercettibile l'annuncio del messia».

L'«abissale tristezza» e la «coscienza veterotestamentaria della vanità della vita», con le quali Adorno ha recentemente spiegato l'ormai lungo silenzio di Horkheimer e la sua sfiducia nella parola, ⁵

segnano oggi il fallimento del tentativo di riscattare culturalmente l'errore e il male, indicano il ritorno post-culturale al nulla-tutto della religione messianica. Sono la testimonianza ebraica che si può ascoltare in questo estremo nodo storico, come si è ascoltata in ogni altro momento cruciale della storia dell'uomo, fino a Marx, Freud, Einstein.

L'immortale attesa del «giorno del Signore grande e orribile» (*Ml*, 3, 23), che il nomade sangue ebreo trascina con sé attraverso i millenni come unico punto fisso, vive nella maledizione, presenza di una realtà più potente della storia, filo d'Arianna nel labirinto, abisso e chiave dell'abisso. Il disprezzo e le persecuzioni che Gesù profetizza per i *figli del regno* fino agli ultimi tempi si adempiono sotto i nostri occhi nel popolo eletto. La reiezione del mondo verifica l'elezione di Dio, il dolore d'Israele è la circoncisione dei prediletti.

Poiché il regno non è venuto, la vera religione è ancora la speranza: «*Spe enim salvi facti sumus*» (*Rm*, 8, 24). È la speranza che – stentatamente nell'imminenza della fine, come Gesù ha predetto – il piccolo residuo d'Israele conserva nel buio dei ghetti, nel lamento delle sinagoghe, nell'agonia degli stermini sovrabbondanti sulla moltitudine dei peccati e dei tradimenti. Al profeta Elia che sollecita Dio contro il suo popolo, perché gli ebrei hanno ucciso i profeti e distrutto gli altari, il Signore ha già risposto: «Mi sono riservato settemila uomini, i quali non piegarono il ginocchio a Baal» (*1 Re*, 19, 18). Ma nella stessa avidità di ricchezze in cui si ribalta la speranza messianica degli esclusi, e che viene invidiosamente imputata agli ebrei per alimentarne il disprezzo, si nasconde il significato di un destino: l'oro e l'argento, sole e luna di un feticismo sacrale che guarda dalle tenebre, sono diventati in loro l'invenzione e il trionfo della categoria concreta e immediata del *guadagno*, che era sconosciuta alle civiltà arcaiche. Il popolo ebreo, anche nel fatale corrompimento della sua speranza, rivela così la capacità dell'inizio, la potenza del porsi sopra ogni differita e diluita trascrizione simbolica, nel punto cioè in cui l'urgenza della realtà obbliga a operazioni tangibili e intenzionalmente risolutive: inventa l'oro, il guadagno, la ricchezza, il nuovo sacro dominio, l'ultimo.

Il fraintendimento della religione di Gesù è consistito nella negazione del suo carattere apocalittico ed escatologico, e coincide perciò con lo sradicamento delle sue radici ebraiche, che storicamente si è attuato con il rapido soffocamento delle primissime comunità giudeo-cristiane. Il cristianesimo è la religione di Gesù disebreizzata, l'odio verso l'ebreo è l'odio verso Cristo miserabile e ricco, ributtante e splendido, debole e potente, schiavo e signore, piagato e glorioso, incarnazione del peccato e della redenzione, sospeso fra la croce e l'attesa: «*Despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem*

infirmi-tatem ... Dolores nostros ipse portavit, et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum ... Non aperuit os suum, sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet et non aperiet os suum. De angustia et de iudicio sublatus est ... Abscissus est de terra viventium» (Is, 53, 3-8).

Il popolo primogenito e sacerdotale, portatore dell'anima abissale, soave e terribile, dolcissima e disperatamente violenta della religione, ha crocifisso Dio, uno dei suoi, un circonciso di Galilea, come ha crocifisso se stesso. Crocifisso e crocifissore, simbolo e vertice dell'umanità in cui si agita la morte per la quale Gesù diventa Dio e il mondo diventa regno. Il riconoscimento della messianicità di Gesù ha ucciso l'attesa, nei cristiani, così come l'attesa, negli ebrei, ha dovuto negare la messianicità di Gesù: e perciò la religione, dopo Cristo, è necessariamente impossibile. Ma il rifiuto di Gesù da parte degli ebrei è indispensabile per serbare nella disperazione la speranza del giorno del messia, e gli ebrei rivivono Cristo, nell'identica applicazione delle parole: «*Si enim amissio eorum reconciliatio est mundi; quae adsumptio, nisi vita ex mortuis?*» (Rm, 11, 15).

Il giorno del messia, il regno, è l'intronizzazione di Gesù re-Dio, l'attuarsi della dimensione eterna del Padre, la realtà che oggi è fede, sostanza di cose sperate; Gesù è il figlio dell'uomo che è *Figlio di Dio* nella speranza, lo *Spirito Santo* è la vicenda del farsi di Dio, lo spirito profetico che è *charitas* inappagata fino alla tomba e delusa fino alla resurrezione. Israele è il Padre nella sua *Torah*, il Figlio nell'olocausto del suo sangue, lo Spirito nella voce dei suoi profeti. Simbolo di Dio e simbolo dell'uomo. Simbolo, mito, rito, festa, prefigurazione: e cioè sforzo sempre fallito di attingere la realtà, di afferrare il significato, che ricade e resta nella miseria della storia cristallizzato come immagine analogica di ciò che la supera.

ESCATOLOGIE POST-EVANGELICHE

Con il consumarsi dell'iniziale tensione escatologica la religione di Gesù si è gradualmente trasformata in cristianesimo, e il cristianesimo a sua volta si è lentamente diluito, compromesso e spento. Ma il lievito messianico dei vangeli, divenuto sempre più inoperante nella sterile interpretazione ufficiale dei sacerdoti e dei teologi, ha fornito per vie oscure e sotterranee il modello ideale e la forza propulsiva per nuove speranze, o per nuove forme dell'unica speranza.

Gruppi di eretici sollevarono in pieno medioevo agitazioni rivoluzionarie che offrivano a schiere di uomini sradicati e disperati la promessa di eliminare il male e l'ingiustizia rovesciando tutti i poteri costituiti – religiosi, politici, economici – e coronando la storia con

l'instaurazione di un *millennio* di felicità universale. La salvezza mediante la guerra apocalittica e il dramma escatologico era sentita come terrena e collettiva in una società di tipo anarco-comunista. Da Gioacchino da Fiore e il primo francescanesimo a Tanchelm, dalle crociate dei poveri alla rivolta degli hussiti in Boemia, alla rivoluzione anabattista di Münster con la fondazione della nuova Gerusalemme, fino al tragico regno comunista e poligamico di Giovanni di Leida, l'attesa del regno di Dio annunciato da Gesù si esprimeva in forme tanto libere e spesso contraddittorie quanto angusta e dogmatica si era fatta la religione chiesastica. Nel 1525 Thomas Münzer, che aveva suscitato e animato la sanguinosa sommossa dei contadini battisti, veniva ucciso dopo la sconfitta subita nella battaglia presso Frankenhäusen. In questa vicenda, i fermenti sociali si mischiano strettamente con l'attesa del regno di Dio, l'apocalittica diventa rivoluzione: «Qui soltanto – come afferma Karl Mannheim – incomincia la politica secondo il concetto moderno».

La fede nella prossima realizzazione dei sogni millenaristici è ancora ben viva, alle soglie del secolo XVII, in Tommaso Campanella e nelle plebi calabresi che seguendo i suoi annunci profetici suscitarono la congiura del 1599, sanguinosamente repressa dal viceré di Napoli. Come l'esasperato manicheismo dei gruppi di artigiani che costituirono il nerbo dei movimenti eretici medioevali, così la concezione campanelliana di una esperienza magica aperta alla scienza e alla libertà umane, come motivi contrapposti all'*impotenza* di Dio di fronte al male del mondo, ebbero una profonda influenza nel costituirsi della società e della cultura che vennero poi chiamate moderne. Scienza e religione, tecnica e giustizia sociale trovarono lì il loro iniziale ed essenziale punto di contatto, che doveva ben presto perdersi nelle rigide e anguste compartimentazioni culturali dei secoli successivi, fino allo sterile pluralismo contemporaneo.

Per le oscure e luminose vie dell'eresia e dell'utopia è venuta infine alla ribalta della storia l'ultima speranza: il socialismo, che ha ormai a sua volta consumato il suo momento escatologico. L'atteggiamento messianico sta infatti alla porta d'ingresso del socialismo, incarnato in Fourier, Owen, Saint-Simon, i grandi utopisti dei primi anni del XIX secolo dai quali Engels – nel trattato sullo *Sviluppo del socialismo dall'utopia alla scienza* – si dichiara «orgoglioso di discendere». Per Fourier, che si considera un «*vicemessia*» della religione cristiana, la natura intera attendeva un radicale mutamento, e si doveva attuare una vera trasformazione cosmica: una concezione che lascia trasparire l'antica origine nell'attesa cristiana di nuovi cieli e di nuova terra. Owen riteneva impossibile una riforma sociale senza una contemporanea riforma religiosa, e Saint-Simon – al quale risale il fortunato termine *proletariato* – intonò tutta la sua vita alla richiesta di

un «*cristianesimo nuovo*». Al tempo in cui i membri della *Lega dei proscritti* e della *Lega dei giusti* leggevano con grande passione le *Parole di fede* dell'abate Lamennais, il proletariato parlò per la prima volta con la bocca del garzone sarto Wilhelm Weitling, al quale tributarono grande stima Feuerbach e Marx. Le sue prime parole furono queste: «Verrà un nuovo messia per realizzare l'insegnamento del primo. Una catastrofe deve provocare la rottura fra bene e male». Dall'opuscolo *Il regno millenario* (1843) di Andreas Dietsch a *Il nuovo mondo o il regno dello spirito in terra* (1845) di Georg Kuhlmann, fino a Christopher Blumhardt che diceva: «Voi sapete che attendo il futuro di Gesù, ma donde l'aspetto? Io non guardo verso il cielo; dove la massa degli uomini tra pene e sofferenze va in rovina, là volgo lo sguardo, da lì deve uscire, o diversamente non è Gesù»: ovunque si ritrova il legame profondo fra il sorgere del movimento socialista e l'attesa del regno di Dio, perché solo dal vertice immenso dell'entusiasmo religioso, della religione profetica ed escatologica che è di Gesù, possono discendere e trarre inizio le speranze capaci di modificare la storia.

In Proudhon, l'opposizione fondamentale è chiaramente stabilita fra *chiesa e rivoluzione*. Nella sua *Filosofia della miseria* si possono leggere ancora parole come queste: «In Gesù Cristo l'uomo si è sentito Dio», mentre nella storia «vi è una scissione sempre più flagrante fra l'uomo e Dio». «In ultima analisi, tutto quel che il mondo avrà guadagnato dalla negazione di Dio sarà la resurrezione di Dio». «L'idea dominante del secolo, l'idea oggi più diffusa e più autentica è l'idea di *progresso*. Dopo Lessing il progresso, divenuto la base delle credenze sociali, gioca negli spiriti lo stesso ruolo che vi giocò in altri tempi la *rivelazione*, che sembra negare, ma che in realtà non fa che tradurre». «Riflettendo sulle lotte dell'umanità, mi rammento involontariamente che, nel simbolismo cristiano, alla chiesa militante deve succedere nell'ultimo giorno la chiesa trionfante». Ancora a proposito di Ludwig Feuerbach, infine, si è potuto qualificare il suo pensiero come *ateismo religioso*.

Vero è che quando la Lega dei giusti, divenuta poi Lega dei comunisti, incaricò Marx e Engels di formulare una professione di fede, il *Manifesto comunista* che ne derivò comprendeva un paragrafo contro «*il socialismo e il comunismo critico-utopistico*», di cui viene giudicata preziosa la parte critica e condannata come fantastica quella costruttiva. Ma, due soli anni prima del *Manifesto*, Engels – nella premessa alla traduzione di un frammento di Fourier – aveva scritto: «Ciò che i francesi e gli inglesi hanno già detto dieci, venti, anzi quaranta anni fa (e molto bene, molto chiaramente), da un anno in qua i tedeschi l'hanno finalmente conosciuto in parte e hegelizzato; o, nel migliore dei casi, l'hanno a loro volta trovato in ritardo e stampato in una forma molto peggiore e più astratta. Non faccio eccezione per

le mie stesse opere». Per Engels, non soltanto Fourier, Saint-Simon e Owen sono «i fondatori del socialismo», ma «Fourier si costruisce il futuro dopo aver riconosciuto rettamente il passato e il presente», che non è certo cosa da ingenui utopisti. Per quanto riguarda Proudhon, Marx e Engels l'avevano ampiamente lodato nella *Sacra famiglia* (1844). È dunque attendibile la tesi esposta da Martin Buber in *Pfade in Utopia*, secondo la quale l'accusa di utopia espressa nel *Manifesto* ha soltanto motivazioni politiche interne nell'ambito del movimento comunista, in quanto «era rivolta contro le concezioni che regnavano prima nella stessa *Lega dei giusti* e che furono soppiantate dalle idee di Marx».

Resta comunque il fatto che lo stesso *Manifesto comunista* si legge, senza prevenzione, come una visione apocalittica, e che nel socialismo – sia in quello utopistico sia in quello di Marx – c'è sempre un elemento millenarista. «In tempi moderni» può anzi scrivere Rudolf Bultmann «l'escatologia cristiana fu secolarizzata da Hegel e Marx»: da Hegel con l'entrata finale dell'umanità nell'eterno regno dello *Spirito Assoluto*, da Marx con l'istanza dell'*abolizione della storia*. E non si può neppure affermare che l'attesa chiliastica rappresenti, nel socialismo marxista, un vago sottofondo, riassunto e risolto in una concezione *scientifica* che lo supera; piuttosto, l'inquadramento in un sistema scientifico, o pseudoscientifico, ha limitato e corrotto l'originaria attesa chiliastica costringendola in schemi deterministi.

Molteplici e profondi elementi escatologici, infatti, hanno avuto un ruolo fondamentale nel sorgere e nell'affermarsi del marxismo. Il marxismo si presenta come «la vera soluzione dell'antagonismo fra l'uomo e la natura, fra l'uomo e l'uomo. È l'enigma risolto della storia, e sa di esserne la soluzione» (Marx, *Manoscritti del 1844*). La vita veramente umana comincia al di là dell'engeliano «salto dal regno della necessità in quello della libertà», così come per Gesù l'uomo diventerà veramente uomo quando «solleverà il capo perché la sua redenzione è vicina» (Lc, 21, 28). La condizione umana nella società socialista è edenica: non ci sarà più il lavoro, perché il lavoro è sempre il dominio della necessità e solo al di fuori e al di là del lavoro comincia il regno della libertà, come è scritto in un famoso passo del *Capitale*. Trockij parlerà in questi termini dell'«uomo dell'avvenire»: «L'uomo diventerà incommensurabilmente più forte, più saggio e più acuto; il suo corpo diventerà più armonioso, i suoi movimenti più ritmici, la sua voce più musicale. L'uomo medio s'innalzerà all'altezza di un Aristotele, di un Goethe, di un Marx. E, su questa base, s'innalzeranno delle nuove vette» (*Letteratura e rivoluzione*). Come gli antichi profeti avevano profetizzato il messia, così Marx profetizza il proletariato ancora *in fieri* – «carico della sofferenza universale, che porta l'avvenire nelle sue braccia» (*Manifesto comunista*) – come la

«classe messianica, investita dell'azione liberatrice del mondo, chiamata a vincere lo stato di peccato della società per fondare in terra il regno della giustizia: nuovo Israele, il popolo eletto di Dio, il salvatore e redentore dell'umanità sofferente».⁷

La divisione del lavoro è, marxianamente, il *Male*, il peccato originale della storia, che come la cristiana *felix culpa* di Adamo diventa dialetticamente demiurgo della storia. Il programma di «*estinzione dei contadini*» in cui Marx manifesta il suo disprezzo per la vita immobile delle campagne è odio escatologico per le fatali limitazioni della condizione umana. Marx profetizza il progresso tecnico come lo strumento di un capovolgimento radicale di tutti i dati che hanno determinato l'immagine tradizionale della storia; per lui la natura non è un dato immutabile al quale l'uomo deve sottomettersi, ma il prodotto di un'attività titanica che ha la terra intera per teatro. Mediante il progresso della tecnica la storia diventerà realmente mondiale e avrà inizio un'era planetaria in cui appariranno «individui empiricamente universali, realmente cosmo-storici» (Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*). La *teoria della catastrofe* della società capitalistica, infine, è ancora un'esplicita profezia apocalittica.

Le profonde anche se lontane – o proprio perché lontane – radici profetico-religiose del socialismo marxista risultano anche dall'insistenza sul tema della religione. Marx, infatti, paragona costantemente la democrazia politica al cristianesimo, per mostrare il carattere illusorio, fuori di questo mondo, della comunità politica. La democrazia formale, cioè, crea un equivalente della trascendenza religiosa, instaura un dualismo fra la vita reale nella società civile e la vita fantastica nel cielo politico, dove l'uomo realizza la sua libertà in un mondo irreali. Marx percepisce così molto acutamente il carattere astratto della religione cristiana e il suo stretto legame con l'astrattezza che caratterizza la moderna politica, e con altrettanta acutezza vede il rimedio nel rifiuto di queste astrazioni. Il programma che enuncia, così come risulta da un passo dell'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, è geniale: «La critica del cielo si trasforma in critica della terra, la critica della religione in critica del diritto, la critica della teologia in critica della politica». Ma in un altro passo della stessa opera perviene a una mediocre conclusione: «Lo stato, la società producono la religione, una coscienza del mondo capovolta, perché essi sono un mondo capovolto». In questo modo, viene imputata allo stato e alla società la responsabilità della religione capovolta e capovolgente, e l'analisi viene così portata lontano dal nodo religioso che è storicamente all'origine, e non al termine, della situazione analizzata.

Le intime insufficienze del comunismo sembrano discendere dall'inadeguata interpretazione che il movimento – per influsso della

cultura ingenuamente scientifica del secolo in cui nacque – ha dato della religione, riflettendosi in una concezione profana della speranza escatologica privata delle sue aperture più alte. Ateismo e materialismo, con i criteri interpretativi storici e sociologici che ne discendono, possono apparire così come abiti sovrapposti dall'esterno al corpo vivo e potente dell'originario marxismo. La preoccupazione *scientifica* dalla quale discendono è il limite del pensiero marxista. Marx e Engels possedevano infatti in grado eminente quella *passione* che Saint-Simon giudicava «indispensabile per fare delle cose grandi», ma la loro passione finì per essere soffocata dal clima *culturale* e non *religioso* della loro epoca, che spinse Marx – come ha scritto Engels in una recensione anonima al *Capitale* – a tentare di «dare alle aspirazioni socialiste quella base scientifica che fino ad allora non avevano saputo dare né Fourier né Proudhon, e neppure Lassalle». Per effetto di questo condizionamento Marx giunge infine, non pochi anni dopo il *Manifesto comunista*, a sancire definitivamente la tesi della «conoscenza scientifica della struttura economica della società borghese quale unico fondamento teorico valido», che eleva la scienza del suo tempo, applicata all'analisi della società del suo tempo, a supremo strumento di salvezza.

Nella misura stessa in cui il marxismo diveniva istituzione e *Weltanschauung* scientifica il suo animo rivoluzionario deperiva. Ben presto l'originario impulso palinogenetico si oscurò tanto da giustificare questa affermazione di Isaiah Berlin: «Nessun movimento politico o sociale ha attribuito altrettanta importanza alla ricerca e all'erudizione». Lo stesso Engels, nella lettera a Joseph Bloch del 21 settembre 1890, poteva scrivere: «Marx e, in parte, io stesso siamo responsabili del fatto che, talora, i giovani attribuiscano al lato economico più peso di quanto gli è dovuto». Il passaggio dall'atteggiamento messianico e demiurgico a quello scientifico e deterministico si riflette sulla potenza e sulle mete del movimento: Marx, una volta terminato l'itinerario intellettuale che lo condusse alla concezione materialistica della storia, non metteva più, infatti, l'accento sulla volontà di una rivoluzione radicale, ma sul suo carattere di necessità. Dall'ambizione prometeica si passava così al programma di realizzazione di un destino prescritto, e quindi, in definitiva, sostanzialmente coerente e omogeneo nei confronti di ciò che lo precede determinandolo. Entrava in penombra la tipica connotazione apocalittica dell'originario marxismo. La teoria della catastrofe della società capitalistica, sull'imminenza della quale era fondata la vecchia strategia marxista, si avviava a essere sorpassata. Stava per nascere – sul suo rifiuto e sulla parallela prospettiva di un passaggio graduale e pacifico dal capitalismo al socialismo, garantito dal progresso democratico – la socialdemocrazia. Col suo rifiuto

dell'utopia il marxismo si era vergognato di se stesso.

Il comunismo si arrendeva allora alla storia, il suo momento escatologico veniva soverchiato dalla cultura del suo tempo. Si creavano così le lontane premesse per lo stato burocratico, e per la finale corsa al benessere in gara con i paesi neocapitalisti. La rivoluzione, attesa e preparata nei paesi che erano all'avanguardia del moderno sviluppo industriale, scoppiò e giunse al potere là dove le masse conservavano l'antica anima messianica. Dalle masse russe che serbavano l'immagine profonda della *terza Roma* infatti – come scrive Berdjaev – «il chiliasmo marxista ebbe ancora un motivo di esasperazione che condusse alla formazione della Russia sovietica». ⁸ Questa fede escatologica che ha risuscitato il comunismo nel secondo decennio del secolo XX, quando nei paesi più progrediti si era già andata creando l'*aristocrazia operaia*, è alla base della rivoluzione del 1917, che «sta forse più di qualunque altra nell'ombra dell'Apocalisse». ⁹ Si può essere certi che, se Lenin – nonostante il suo desiderio di distinguersi dagli anarchici – non fosse stato con il suo programma di democratizzazione integrale molto più vicino alla ribellione totale dell'anarchismo che alla prudenza degli ultimi pensieri di Engels sulla repubblica socialista, la rivoluzione non sarebbe venuta.

Il momento *religioso* e quello *culturale* nel comunismo sono sempre rimasti irrisolti, e la bipolarità si manifesta già nel doppio linguaggio di Marx, alternativamente potente ed esaltante oppure greve e macchinoso, rapidamente invecchiato. Il momento culturale (come del resto era accaduto per il cristianesimo) ha guadagnato lentamente terreno su quello religioso, creando via via (come del resto era accaduto per il cristianesimo) un meccanismo istituzionale dal quale venivano automaticamente e violentemente espulse le istanze più profonde, dall'antico sapore profetico. Solo ai nostri giorni, con la definitiva scomparsa dell'iniziale tensione escatologica, il contrasto sembra essersi risolto, e nel solito modo: si è affermata ancora una volta la chiesa, l'istituzione mondana, e come in essa finì la religione di Gesù, così si può prevedere un'identica fine per quella di Marx.

Le forze nuove, d'ora innanzi, si muoveranno sostanzialmente al di fuori dell'istituzione che oggi ne pretende il monopolio; nello stesso modo in cui il mondo moderno – dalla scienza al socialismo – si è sviluppato al di fuori della chiesa. La tensione attuale fra l'URSS e i rinascenti popoli afroasiatici ha questo significato. La vecchia anima religiosa del marxismo ha convertito l'immobile Cina e s'incarna ancora nella sua violenta intransigenza, nella sua capacità di sacrificio, nel suo disprezzo per i valori e i poteri stabiliti, come s'incarna nei movimenti più vivi sorti fra i popoli ex coloniali.

Il cristianesimo, l'ebraismo, l'Islam penetrano così, proprio in virtù

dei loro contenuti apocalittici e messianici, nell'anima di gruppi in cui, come nelle sette eretiche sorte tra medioevo e mondo moderno, predominano volontà di libertà, drastico e intollerante manicheismo, magia prescientifica, carattere popolare e, soprattutto, speranza escatologica. Ciò vale per la setta dei musulmani neri d'America, per taluni gruppi cristiano-giudaizzanti africani che identificano il popolo negro con quello ebraico sulla base di una comune origine mitizzata e di analoghe persecuzioni subite, per le attese esasperate che fermentano nel nord-est del Brasile, così come valevano per l'agitatore messianico persiano Alì Mohamed Bab che soltanto un secolo fa saliva il patibolo.

Ai nuovi portatori di queste speranze né la nostra antica religione né la nostra moderna cultura, che hanno rifiutato i contenuti escatologici, possono dare qualcosa: possono solo imporre – forse – la lenta cancellazione della loro attesa, invecchiarli, far scoprire la delusione e la stanchezza, renderli impotenti, trasformarli in ciò che loro stesse sono diventate.

«AUCTORITAS»

Secondo l'espressione di Émile Durkheim, «la religione in origine comprende tutto: ciò che è sociale è religioso. Le due parole sono sinonimi». La successiva distinzione, sempre più accentuata, fra i due ambiti è l'evasione dal problema di attuare politicamente le dimensioni assolute e perfette che sono il contenuto della speranza religiosa. La rinuncia a realizzare concretamente la religione ne determina la sublimazione nell'astratto e, alla fine, la scomparsa come forza viva e operante. Il luogo lasciato vuoto dalla vecchia religione viene allora occupato, nella società, dall'astratta struttura giuridica di una nuova forma pseudo-assolutizzante: lo *stato*. E la realtà sociale, una volta trasferiti nel cielo teologico-politico i principi e le attese, rimane definitivamente dominio cieco e chiuso degli interessi particolari in conflitto tra loro. In quanto opposizione radicale alla realtà storica mondana che ha conseguito questo approdo, la prospettiva escatologica è politica: il regno di Dio è un modello politico.

La vicenda storica del rapporto fra religione e politica si precisa manifestandosi nel problema – politicamente e religiosamente essenziale – del rapporto fra autorità e libertà.

«Il concetto di libertà, completamente ignoto all'Antico Testamento, non appare neppure nella predicazione di Gesù». ¹⁰ E infatti, fino a quando si rimase nel solco delle istanze autentiche del cristianesimo originario, la dimensione fondamentale dell'autorità fu sempre

indiscussa. Ma la concezione dell'autorità cominciò ben presto a corrompersi e a decadere nell'ambito della chiesa. Paolo aveva affermato: «Gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti» (1 Cor, 14, 32); quando però, dal IV secolo, cominciò a prevalere l'attuale significato di *dogma* come *verità di fede*, la profezia, che era stata tanta parte delle origini cristiane, andò rapidamente estinguendosi. La libertà del profeta, che è l'autorità del profeta, scomparve soffocata dal controllo dell'istituzione ecclesiastica, che è l'antecedente remoto e il modello del controllo democratico. Si affermava già, infatti, un'autorità intesa come riflesso della volontà generale della comunità – garantita dal meccanismo della mediazione giuridica della struttura e da quello culturale della teologia – sull'autorità immediata, fatto e non diritto, del profeta che – *spiritus ubi vult spirat* – aveva nel suo stesso carisma il suo principio. Non meraviglia, perciò, che l'idea della sovranità del popolo sia sorta non molti secoli dopo nei conventi e sia stata poi confermata dai teologi Suarez e Bellarmino (secolo XVII): era sempre la collettività nel suo insieme (anche quando s'incarnava nella tutela di un tiranno burocratico, come l'imperatore romano) che si contrapponeva a colui che parla (come avevano parlato Gesù e i profeti) in nome della propria intima e sostanziale autorità.

L'irrisolta realtà naturale e storica – scomparsa dall'orizzonte sociale la realtà ulteriore che annunciavano i profeti – si avviava così a ricevere definitiva e riconosciuta stabilità mediante il crisma del *diritto naturale*, e a richiedere quindi, come contropartita per le sue angustie, una compensazione formale. Al popolo cristiano, agli uomini che sono e restano peccatori perché la realtà è questa, si veniva perciò sovrapponendo la formale imputazione dei meriti del *redentore divino*, in un processo compiutosi poi nel protestantesimo con l'abbandono da parte dei luterani del mondo e della società all'accettato e irrimediabile dominio di Satana. Per questa via si affermò il dualismo tra vita reale e vita fantastica che caratterizza le moderne concezioni politiche: la fuga della religione nei cieli teologici preparò cioè il cielo politico, l'irreale e illusoria democrazia formale criticata da Marx.

Ma all'astrattizzarsi della religione – che proietta la salvezza della società e dell'uomo in un soprannaturale ambito sovrapposto alla realtà – corrisponde il corrompimento della politica in tiranniche forme deteriori, dominate dall'empirismo. La chiesa incarnò storicamente i due fenomeni paralleli; e quando il mondo moderno ruppe il cerchio della chiesa non seppe rompere il duplice schema involutivo. Poiché la chiesa aveva assunto in sé, degradandola, l'istanza autoritaria contenuta nell'originario cristianesimo, i tentativi moderni di concepire un superamento delle condizioni date per attingere una realtà diversa e superiore sono caratterizzati dal prevalere dell'istanza libertaria. La libertà, che agli inizi religiosi si

contrapponeva all'autorità mondana per affermare la meta finale dell'unica autorità valida, da mezzo diventava così fine, dopo che si erano indebolite o spente la speranza e la volontà del conseguimento unico e risolutivo. Il concetto stesso di autorità andò eclissandosi via via che ci si allontanava dall'autenticità cristiana, per ricomparire solo con il ricomparire della tensione profetico-religiosa, come nella primitiva utopia comunista, per esempio di Cabet, che disegnava l'immagine di un ordine ideale riposante su una ferrea organizzazione della società, e come in Tommaso Campanella, che affermava: «A causa dei peccati degli uomini si moltiplicarono i principi, diversificandosi nella religione, nel dominio e nelle leggi; ma nella rinnovazione del mondo dovrà esserci un solo principe, che avrà potere assoluto così nello spirituale come nel temporale, non potendosi collocare nel cielo due soli come vorrebbe Dante». ¹¹

Insieme alla prospettiva autoritaria scompare quella pessimistica circa l'uomo e la storia, che il cristianesimo aveva affermata relegandone poi, alla fine, nell'*aldilà* il trascendimento. Perciò, tutti i tentativi moderni di liberazione e di redenzione dell'uomo sono caratterizzati dall'ottimismo circa la natura umana, concepita come capace, nella sua più normale e spontanea espressione, di attingere di per sé una condizione di ideale equilibrio e armonia. Alla coppia pessimismo-autorità si veniva così sostituendo, con un graduale ingenuo rovesciamento, la coppia ottimismo-libertà.

La negazione di Dio fu infatti, storicamente, la negazione dell'autorità e del pessimismo, e la conseguente sostituzione dell'attesa del regno di Dio con il luogo utopistico in cui l'uomo avrebbe espresso spontaneamente la sua naturale perfezione. In questa concezione si manifesta ancora in definitiva – riflessa e ribaltata nell'applicazione all'uomo – l'idea del Dio statico, provvidente e garante, che vive da sempre libero nella sua perfetta felicità; non certo il modello del Dio Gesù, in lotta contro la morte, che la chiesa aveva fatto dimenticare da secoli. Una frase di Proudhon è rivelatrice: «Dio è un essere essenzialmente anticivilizzatore, anti-liberale, anti-umano». ¹² Questa espressione sanziona l'avvenuto trasferimento da Dio all'uomo dell'ideale della felice spontaneità e dell'autonomia creatrice. Dio vi appare quindi, di conseguenza, come possessore di caratteri diametralmente opposti, come nemico cioè della civiltà e della libertà umane (Ma le parole di Proudhon sono vere in un senso più profondo: il Dio Gesù è veramente il negatore violento della nostra realtà storica).

Per evadere dalle fatali e tragiche limitazioni della vita dell'uomo, il mondo moderno ha sostituito l'uomo reale con l'archetipo del vecchio Dio teologale rifiutato, imputandogli formalmente, giuridicamente, i significati e i valori attribuiti all'astrazione: ha cioè ripetuto il

passaggio dalla concretezza della religione all'astrattezza della cultura che aveva già compiuto la chiesa imputando all'uomo i meriti del Salvatore quando aveva perso – molto presto – la speranza nella radicale trasformazione della realtà. L'uomo cartesiano, puro pensante idealmente libero dal tempo e dallo spazio e perciò avulso da ogni concretezza, salvato dalla e nella *ragione*, che tiene il posto di ogni singolo uomo reale, è la copia depauperata dell'uomo cristiano soprannaturalmente salvato e liberato dai condizionamenti negativi della sua realtà. Non esistendo più gli uomini, ma solo l'astrazione *Uomo*, non possono esistere né dotti né ignoranti (la *docta ignorantia*), né buoni né cattivi (l'appartenenza alla chiesa, all'istituzione, alla società determina i salvati), né uomini né donne (eguali in quanto *anime*), né sapienti né insipienti (la manzoniana fede della donnetta), né audaci né vili (la grazia di Dio infonde la forza).

Dilegua così qualsiasi gerarchia, qualsiasi principio ordinatore, e si perviene, da ultimo, a questa nostra epoca in cui qualsiasi termine che esprima una definizione concreta e una diversificazione specifica – come: *contadino, manovale, vecchio, malato* – diviene insulto, perché contraddice l'identificazione con l'archetipo ideale *Uomo*. L'attuale riconoscimento attribuito ostentatamente alla persona umana nella sua individualità caratteristica – il diritto a essere liberi – è infatti solo la riflessione sui singoli delle proprietà dell'Uomo astratto: le particolarità che diversificano ciascuno si giustificano per il loro porsi come tali, cioè come accidentali e insignificanti variazioni. Soltanto da questa concezione dell'uomo-astrazione, anonimo supporto di diritti, si poteva logicamente passare all'uomo puramente economico, macchina produttrice-consumatrice standard, le cui differenze specifiche di idee e di comportamento in tanto sono accettate in quanto sono irrilevanti e passive, semplice oggetto di occasionale curiosità o di ricerche di mercato, e non possono perciò valere come efficaci modelli sociali: ciò che è *personale* è un residuo trascurabile, non un solido fondamento.

L'astratto ottimismo libertario si affermava storicamente, attraverso la lenta maturazione degli ideali illuministici che monopolizzarono le rivendicazioni della rivoluzione francese, con la concezione democratica della società e lo stato di diritto. All'antico concetto di un'autorità intesa come crisma dato da Dio – e tale da sollevare alcuni uomini al di sopra degli altri – si sostituì il concetto di un'autorità posseduta indistintamente da tutti gli uomini in quanto astrattamente tali e da essi delegata, come effettivo esercizio del potere, ad alcuni, eletti a esercitarlo nel nome di tutti. Per lunghi secoli eserciti ferreamente organizzati avevano speso le energie migliori di centinaia di migliaia di uomini per conseguire finalità che si rivelavano sempre più insoddisfacenti, o addirittura negative. Il trionfo di una dinastia, il

possesso di un territorio, e analoghi risultati parziali e capovolgibili, erano il frutto di grandi sofferenze. Da un punto di vista più generale, era l'intera struttura gerarchica ereditata dalla società medioevale, con le rigide discipline dei monasteri, delle corporazioni di arti e mestieri, della servitù della gleba, a rivelare una clamorosa sproporzione fra i mezzi impiegati e i fini sociali conseguiti. L'ideale della libertà traeva allora la sua forza e la sua fecondità proprio dalla distanza che lo separava dalle condizioni storiche in cui sorgeva, dalla sua carica utopica, dal suo alzarsi sull'orizzonte della storia come segno di un'epoca nuova nella quale le singole individualità, sottratte alla costrizione degli schemi sociali tradizionali, potessero scuotere i pesanti gioghi imposti dalle dure necessità della vita dei gruppi e dei popoli.

L'esigenza dell'organizzazione e dell'efficienza veniva accantonata di fronte all'ideale edenico della spontanea e libera armonia fra gli uomini. È significativo che la concezione democratica, con la sua limitazione dell'autorità a funzione delegata e limitata, sia maturata nel secolo XVIII, e cioè sulla falsariga di una civiltà agricola e artigiana nella quale l'uomo viveva come unità autonoma e in ampi margini autarchica. Ciascuno lavorava il suo campo e in questa attività viveva la massima parte della sua vita; poteva allora concepirsi che la cura della parte residua, con gli interessi suoi propri, venisse delegata a qualcun altro perché vi provvedesse. L'esigenza della strumentazione e dell'efficienza del sistema sociale, che è imprescindibile nell'ambito di una società rigidamente organizzata e finalizzata, poteva essere così accantonata quando, con la crisi delle antiche certezze religiose e metafisiche e delle strutture che le avevano storicamente incarnate e deturpate, l'uomo singolo veniva a trovarsi svincolato da potenti ideali comuni e libero di vivere la sua vita come individuo. L'uomo singolo, in virtù della sua astratta *natura umana*, saliva alla ribalta della storia, e in luogo degli antichi ideali universali di ordine e di finalizzazione trionfava l'ideale dell'Uomo, splendente nel suo mitico valore, separato da ogni vincolo e costrizione esterni. Sembrava tramontato per sempre – in quella automatica e sublime *volontà generale* cara a Rousseau – ogni conflitto fra i singoli e la collettività, ogni pesante necessità terrena, ogni conseguente rigido schema autoritario.

Se al suo affermarsi nella storia l'ideale democratico poteva apparire come il definitivo superamento dell'antica concezione gerarchica della società, ben presto le dure necessità di organizzazione e di funzionamento tornarono a imporsi. Già con lo stato napoleonico tali necessità si ripresentarono infatti con tutto il loro peso, tanto che fu proprio la disciplina napoleonica, dello stato e degli eserciti, a offrire paradossalmente lo strumento che doveva garantire l'universale

affermazione storica degli ideali democratici. Ma soprattutto fu l'avvento della moderna società industriale, tutta tesa al conseguimento di risultati che richiedono la ordinata cooperazione di vasti gruppi sociali, a riproporre come indispensabili schemi gerarchici strettamente vincolanti. Nascono allora i *capitani d'industria*, mutuando significativamente una parola del vocabolario militare, e nascono le ferree leggi del lavoro industriale, le varie forme di dittatura politica, la dura disciplina dei partiti di massa, che si configurano contraddittoriamente quali eserciti in lotta per il trionfo dell'ideale democratico. L'antitesi fra *autorità* – che domina il mondo della produzione, la realtà sociale – e *libertà* – che domina il mondo della cultura, del diritto, lo stato – conferma così la politica nel suo ambito particolare e formale, come una veste giuridica e istituzionale sovrapposta alla realtà del mondo e della società umana.

L'autorità, infatti, non è scomparsa quando gli uomini l'hanno negata. Il potere, di fatto, resta: all'autorità del più forte, all'autorità determinata dal diritto del sangue, si sono sostituiti via via altri tipi di autorità, fino alla sua attuale coincidenza con il potere economico. Tolto dall'orizzonte cosciente dell'uomo il concetto di autorità, forme sempre più deteriori di autorità hanno preso il sopravvento. E si compiva così l'ormai universalmente accettata separazione e opposizione fra la dimensione della potenza-autorità-materia-quantità e quella della spontaneità-libertà-spirito-qualità, nella quale raggiunge il suo finale punto d'approdo il processo di astrattizzazione dei principi e, parallelamente, quello di abbandono all'empirismo più ottuso della realtà sociale.

Anche con il marxismo, che pure ha visto molte cose, la situazione è tutt'altro che risolta. Per Marx, infatti, la politica non è che una delle dimensioni dell'azione mediante la quale il proletariato esce dalla sua originaria passività e si afferma nella storia. Se la *conquista della democrazia* e la *dittatura del proletariato* sono le condizioni del socialismo, questo si colloca però al di fuori della sfera politica, consistendo essenzialmente nella ristrutturazione dei *rapporti di produzione*, nella gestione e nel controllo della produzione da parte degli *individui liberamente associati*. Nell'epoca preconizzata da Marx «non ci sarà più il potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il risultato ufficiale dell'antagonismo nella società civile». ¹³ Questa posizione è una costante del marxismo, che si ritrova espressa da Mao Tse-tung in questi termini: «Il marxismo ci indica che la democrazia fa parte della sovrastruttura e che appartiene alla categoria della politica. Ciò significa che, in definitiva, la democrazia serve la base economica» (dal discorso sulla «giusta soluzione delle contraddizioni nel popolo», del 1957). Per il marxismo la politica è provvisoria, è una realtà del vecchio mondo: il *regno della*

libertà non è concepito come un regno politico, ma come un miracolo di spontaneità, un puro calco negativo della realtà. Così, il marxismo lascerà irrisolta la questione dell'*autorità*, che è la questione politica per eccellenza, e religiosa per eccellenza, se *omnis auctoritas a Deo*. E per questo non saprà che ricreare forme deteriori di potere, snaturandosi in un sistema di governo aberrante quanto quelli ai quali si contrapponeva agli inizi.

Lenin, sospinto dalla forza delle cose, deve rivalutare l'esigenza dell'autorità (*Che fare?*, 1902; *Un passo avanti, due passi indietro*, 1904). L'evidenza dei fatti lo costringe a rifiutare la fede ingenua e ottimistica nella necessità storica e nella spontaneità dell'azione rivoluzionaria del proletariato. Lenin deve credere nelle minoranze qualificate, nella rigorosa centralizzazione, nella disciplina, e deve rifiutare la libertà di critica, nella quale vede non già «la sostituzione di una teoria con un'altra, ma la libertà da ogni sistema coerente e meditato, e cioè eclettismo e assenza di principi». E in effetti l'alternativa all'autorità è, in definitiva, l'assenza di principi. Ma poiché il marxismo non aveva né risolto né affrontato il problema dell'autorità, l'autorità che scaturisce dall'esigenza reale non vista dall'ideologia contraddice l'ideologia: dove non c'è autorità che attinga coscientemente a un principio, si determina fatalmente un'autorità cieca e preda delle contingenze, destinata a involvere nell'esasperazione di una burocrazia intransigente. Suonano debole utopia, così, i tentativi di *deburocratizzazione* compiuti da Lenin mediante l'adozione di misure «affinché tutti compiano le funzioni amministrative, in modo che tutti divengano per qualche tempo burocrati e, perciò, nessuno possa essere burocrate» (*Stato e Rivoluzione*, 1917). La burocrazia a tutti perché non ci sia più burocrazia ripete, altrettanto vanamente, *l'autorità a tutti* perché non ci sia più autorità (che discende da *tutti sono l'Uomo*, perché non ci siano più uomini veri con i loro veri problemi). Contro le premesse ideologiche e contro le stesse intenzioni i fatti impongono la dittatura unica, che diverrà stabile e permanente attraverso il massacro di Kronštadt. L'abolizione dello stato fallisce clamorosamente e tragicamente, il programma realizza il suo opposto. I critici del comunismo, che si limitano a constatare la degenerazione autoritaria, non possono considerarla se non come un occasionale errore o come un gratuito tradimento. Allo stesso modo, si è soliti criticare la degenerazione dogmatica e autoritaria della chiesa, senza però scorgere da che cosa consegua, senza sapere quale spazio vuoto le abbia consentito di espandersi.

La reazione di fronte alle contraddizioni e alle miserie delle diverse manifestazioni storiche dell'autorità ha condotto alla ideale negazione dell'autorità, anziché alla reale affermazione di un'autorità che superi

ogni possibilità di incarnazione deteriore. Per una simile affermazione è infatti necessaria la fede nel significato e nella possibilità di una trasformazione radicale della realtà di cui si ha esperienza. L'alternativa è tra il rifiuto di qualunque principio – in quanto sottoposto al rischio di svilirsi e alla possibilità di deturparsi – e la volontà di un principio che superi definitivamente qualunque possibilità negativa: all'autorità mondana, o all'assenza caotica di autorità, si contrappone solo l'autorità escatologica, all'empirismo sociologico la politica del regno di Dio.

Una lunga vicenda involutiva ha portato al corrompimento dell'autorità, fino a distorcerne profondamente il concetto e a imporne quindi il rifiuto. È ormai quasi impossibile comprendere che l'autorità non si vale necessariamente del comando, perché domanda attenzione, non necessariamente obbedienza. Che è sostanziale e non formale, personale e non anonima; che è fondamentalmente una qualità personale, anche se può modificare la sua forma e rafforzare la sua azione quando si esercita nel quadro di un sistema sociale riconosciuto che la confermi esplicitamente. Il significato originario della parola è lontano dal designare i contenuti di forme di potere fondate sull'appartenenza aprioristicamente determinata a una certa classe sociale, o sulla delega di funzioni, o sul grado di competenza specifica in un particolare settore. Il termine *auctoritas* (dal quale deriva non solo la parola ma il concetto di *autorità*) è tratto da *augere* (*accrescere, incrementare*), da cui deriva *augurio, agosto, autore, ausilio*. Ed è così, agli inizi, anche per la parola *potere* – *sum potis*, sono *padrone, possessore* –, dove *potis* ha originariamente il significato di *capo di famiglia* (sanscrito *pátih*, greco *πάσις*, cioè *sposo*).

Sul concetto latino di *auctoritas* come intrinseca qualità personale, come valore della persona, si innesta l'indicazione evangelica dell'autorità come *capacità di soffrire*. Attraverso il dolore Dio si fa Dio, e ciascuno si fa ciò che deve essere. Non è l'autorità del vecchio Dio e dei suoi legali rappresentanti su una moltitudine indistinta di minimi uguali, ma piuttosto un unico ordinamento delle *persone*, in cui l'immediata vicinanza del vertice si manifesta nel fatto che gli uomini non sono *servi* ma amici del Dio che si pone fraternamente al loro servizio (Gv, 15, 15). L'accento non è posto sulla passività di chi la subisce, ma sull'attività di chi la conquista conquistando il suo significato. Perciò l'avvento del regno è l'avvento dell'autorità, in luogo di quella ideologia egualitaria di cui la società industriale ha bisogno per colmare gli scompensi naturali fra gli individui e consentirne così una integrazione livellatrice nel sistema. Si deve sostituire all'autorità anonima e impersonale dello stato, e perciò astratta e astrattamente sovrapposta alla realtà sociale, un ordinamento gerarchico interno alla società, dove l'autorità sia

realmente di tutti secondo diversi gradi di partecipazione, anziché fittiziamente supposta indivisa e indistinta. L'autorità di ciascuno diventa allora la libertà di ciascuno; perché a chi più ha più sarà dato, com'è raffigurato nella parabola evangelica dei talenti. Deve essere ribaltata l'attuale situazione, nella quale sta al vertice una libertà intesa come assenza di criteri ordinatori e di fini, e alla base, nella realtà della vita quotidiana, una pesante e minuta costrizione burocraticamente tirannica.

Il problema della storia non ammette soluzioni nella storia, e l'unica alternativa al nulla della storia è il regno.

C'è un abisso da passare, e non ci sarà luogo se non quello «dove sarà il corpo, lì si raduneranno le aquile» (Lc, 17, 37).

ULTIMA ESCATOLOGIA

La storia dopo Cristo è la storia dell'ingigantire della *cultura* nei confronti della *religione*, soffocata nei suoi nodi irrisolti. Le speranze che successivamente vi si affermano – gli *ideali* – sono sempre più parziali e condizionate, tese verso mete sempre più limitate, compatibili con l'atteggiamento razionalistico e pragmatistico del calcolo e della previsione fondati sull'esperienza, e quindi sulla ripetizione, del passato. La politica, separata dalla religione, si arrende sempre più alla realtà empirica, all'accettazione del dato, applicando ed estendendo alla società, infine, il naufragio nell'orizzonte problematico al quale perviene la cultura moderna: un naufragio che consegue non tanto dal crollo di garanzie assolute che nel passato si proponevano come l'ordine stesso della natura, quanto dall'aver concepito queste garanzie come un valore certo, definitivamente acquisito e assicurato, autosufficiente, anziché come una realtà sperata che giunga a realizzarsi come fede.

Ma come con il mondo moderno è finita, perché è stata vuotata di realtà, la religione (sotto questo punto di vista il profeta coranico può veramente ritenersi il «sigillo della profezia»), così con il mondo contemporaneo è finita, perché è stata vuotata di realtà, la cultura. Il problema, la ricerca, il confronto, il dialogo compaiono nella storia quando la *verità* perde la sua autoevidente certezza e da fede, da possesso immediato, si trasforma in possibilità, in meta lontana alla quale tendere: è il passaggio da *religione* a *cultura*. Ma quando, procedendo oltre per questa via, la verità diventa troppo remota e da ultimo impossibile in quanto *idea generale*, quando all'attenzione verso la meta da conseguire subentra la sfiducia di poterla toccare e l'attenzione si sposta quindi sulla condizione dell'itinerante considerata in sé, allora anche problema, ricerca, confronto e dialogo

finiscono. Una autentica pluralità di idee che succeda alla fideistica o autoritaria unicità iniziale, infatti, ha senso e vita solo finché le idee sono tentativi di approssimare la verità; ma caduta la verità cade anche la ricerca, caduta la cosa da vedere cadono i punti dai quali può essere vista. È la situazione attuale: già non viviamo più nell'universo, che è il vertere intorno a un unico centro, non viviamo più nel cosmo, che è l'ordinamento in relazione a un principio. E infatti il caos sarebbe assolutamente totale se un punto di vista unitario, se un criterio ordinatore (non proclamato ma greve e mortificante) non esistesse anche oggi, come deve necessariamente esistere in ogni possibile assetto della società. Le diverse persone, i diversi gruppi, le diverse attività, le diverse idee, che un tempo erano ordinati in uno schema gerarchico secondo il grado di vicinanza a un valore centrale, sono anche adesso ordinati in modo altrettanto rigoroso e vincolante in relazione a un criterio di riferimento, che è il *benessere*. L'attuale civiltà, pluralista e centrifuga fino all'elisione fra le idee livellate nella loro comune e sterminata inutilità, è unitaria e centripeta (dogmatica, se si preferisce) almeno quanto le altre che l'hanno preceduta. Semplicemente, è finita un'epoca della storia che si può chiamare *culturale*, posta fra una precedente epoca *religiosa* e l'attuale che potrebbe dirsi *economica*, nella quale tutte le antiche opposizioni, bene e male, vero e falso, bello e brutto, sono scomparse per dar luogo a un'unica opposizione fra *benessere* e *miseria*. Un tempo l'indispensabile elemento unificatore era culturale, oggi è economico. L'odierna (e spesso vantata) pluralità di sistemi culturali o ideologici tiene in realtà il posto marginale che teneva la pluralità di economie nelle civiltà antiche. I due paralleli ambiti pluralistici sono quelli relativi, nelle diverse epoche, alla condizione caotica in cui precipita fatalmente quella parte di realtà estromessa che non interessa davvero né l'uomo né la sua storia.

La cultura moderna, nata dalla secolarizzazione del cristianesimo, non poteva non seguirne la stessa parabola involutiva, fino allo sfaldamento definitivo. Se il cristianesimo cominciò come movimento profetico, anche il mondo moderno è incominciato dalle più limitate profezie degli eretici e degli utopisti che animarono il sorgere della scienza, della tecnica e dei movimenti sociali; e se il cristianesimo si sviluppò storicamente come rifiuto della dimensione profetica, come negazione quindi della sua istanza originaria e come prevalere di schemi pesantemente astratti, la stessa sorte doveva toccare al mondo moderno. Perciò senza affrontare il nodo iniziale del rapporto fra *regno* e *mondo* – e tra *religione* e *cultura* – che ci lega da duemila anni non possiamo che continuare ad avvolgerci negli stessi lacci. Tutta l'ambiguità che rende così diversa la situazione esistenziale dell'uomo *post Christum* da quella dell'uomo a serena misura d'uomo che

possiamo intuire o proiettare nell'antico *mondo classico*, lacerandolo nella contraddizione fra il *reale* e l'*ideale*, sta nel paradosso di una storia che comincia con Cristo – perché prima non c'era coscienza della storia come di un'unica vicenda significativa – e che con Cristo anche finisce, perché il tempo dopo Cristo contraddice la sua promessa, che la storia in qualche modo ha accettato accettandolo.

La dimensione del nostro problema è perciò escatologica, ma la nostra condizione, determinata dalle premesse limitatrici che la definiscono, ci rende impotenti ad affrontarla. Così, mentre la cultura ufficiale torce il collo dalla prospettiva escatologica come gli occhi dal sole, con la stessa decisione con la quale lo torce la religione ufficiale, si moltiplicano tuttavia le indicazioni secondo le quali il nostro presente non sarebbe comprensibile senza questa chiave d'interpretazione. Ma le indicazioni in questo senso restano perciò isolate, periferiche e marginali nei confronti dell'istituzione culturale attuale, che non può accoglierle senza distruggersi, anche se in realtà operano profondamente nel tessuto dei popoli e degli individui.

Ai terrori atomici e agli incubi fantascientifici – incontrollabili e ciecamente dilaganti proprio per la mancanza di strumenti di interpretazione e di comprensione – si affiancano le ormai consuete diagnosi di *morte delle ideologie*, di *morte della filosofia* e di *morte dell'arte*. La cultura attuale è costretta a rifiutare o a declassare al rango di polarità dialettiche – operando così un allargamento diluitivo del suo orizzonte – testimonianze quali il disgusto di Rimbaud per la letteratura e per la poesia, incapaci di un immediato e violento sovvertimento del mondo, o il trasformarsi della storia in incubo agli occhi di Freud e di Joyce. È un dato comune anche alla problematica *beat* l'immagine dell'umanità alle soglie della catastrofe, ed è stato recentemente sostenuto che tutta la letteratura *moderna* – quella cioè che nell'arco di un sessantennio va da Pound a Beckett e agli sperimentalisti – è apocalittica ed escatologica, perché parte da un'idea della fine dei tempi e aspira a un *novum sæculum*.

La concezione evolutiva della storia o idea di *progresso storico*, che nelle sue diverse formulazioni ha rappresentato l'elemento più tipico e caratterizzante di tutta la cultura moderna, è una trascrizione dell'escatologia cristiana depotenziata, privata cioè del significato originale dell'evento ultimo, vicino e assolutamente risolvente. La meta finale, da punto fisso prossimo e imperfettibile, si è venuta lentamente trasformando in punto all'infinito al quale tenderebbe, senza mai raggiungerlo, il progresso della storia. Al salto si è venuta sostituendo l'*evoluzione*, all'immediato il graduale, al definitivo il provvisorio, all'assoluto il relativo, al totale il parziale. Lo *scopo* ultimo si è andato allontanando sempre più, e a mano a mano che si allontanava diventava sempre più vago e sempre meno capace di

attrarre gli uomini, che piombavano così in una crescente stanchezza, indifferenza, noia, vuoto, immersi nella malattia degli oggetti divenuti incapaci di stimolare interessi e passioni. L'odierno crollo e la conseguente dispersione in mille rivoli contrastanti del *senso storico*, che aveva iniziato e accompagnato l'intera vicenda, rivelano la dimensione escatologica nella quale si muove l'uomo contemporaneo, ormai insensibile a qualunque discorso che non riguardi con proposte immediatamente risolutive il presente, perché ha imparato a sue spese come gli itinerari gradualisti non conducano in nessun luogo. L'uomo contemporaneo esige il *subito* e rifiuta il *dopo*: lo manifesta col tendere a intensificare le esperienze e le sensazioni concentrandole nell'istante – successo, soddisfazione sessuale, velocità, droga – e subendo perciò l'attrazione del programma neo-capitalistico di un benessere totale immediato e incondizionato. Ciò che è lontano, ciò che non è qui ora, subitaneo e completo, privo di mediazioni elaborate, è, per l'uomo contemporaneo, il nulla o la condanna a un eterno supplizio di Tantalo. Per questo, ormai, nessun *ideale*, nessun *valore*, nessun *modello* da approssimare gradualmente con impegno costante (com'erano ieri le ideologie politiche e l'altro ieri le fedi religiose) è proponibile. Il futuro è in crisi, appare come un vuoto, un incubo o una maledizione. L'antico contadino che *serit arbores qui altero sæclo prosint* è l'immagine antipodale dell'uomo d'oggi. Tutto ciò che è fondato sul perdurare della realtà di cui abbiamo esperienza, con le sue regole e i suoi criteri, non può davvero toccarci. Perciò le trasformazioni imposte all'originaria religione escatologica di Gesù per adeguarla alla nostra umanità di ieri sono quelle che la rendono incompatibile con la nostra umanità di oggi, e che ci inducono a ignorarla e a dimenticarla nel momento in cui ci sarebbe indispensabile.

«Chi crede in me, farà anch'egli le opere che faccio io, anzi ne farà anche di maggiori» (Gv, 14, 12). «Domanderete quel che vorrete, e vi sarà accordato» (15, 7). «Ho ancora molte cose da dirvi, ma per ora non potete sostenerle» (16, 12). «Se aveste tanta fede quanto un granello di senape, potreste dire a questo monte: passa da qui a là, e passerebbe, e niente vi sarebbe impossibile» (Mt, 17, 20). Anche queste parole di Gesù è possibile minimizzarle, un po' appellandosi all'uso del linguaggio figurato e un po' evocando certe acquisizioni meravigliose che sarebbero state raggiunte sul piano *soprannaturale* del mistero e del sacramento. Ma esse promettono opere maggiori del risuscitare i morti e verità più grandi di quelle che sono state pronunciate dalla bocca di Gesù. Dinanzi alla potenza ulteriore che preannunciano, i fatti e i detti evangelici si configurano quindi, necessariamente, come fatti e detti minori, preliminari, incompiuti, chiusi, angusti. La nuova potenza che deve venire non obbliga allora

al trascendimento, alla violenta forzatura oltre i limiti suoi propri delle stesse parole di Gesù?

Noi dobbiamo collocarci nel punto culminante dell'itinerario di Gesù. Come non servivano ai suoi primissimi seguaci, così non servono più, a noi, l'annunciazione a Maria, il concepimento e la nascita miracolosi, l'infanzia e la vita privata di Gesù. Non ci servono il suo battesimo né la sua genealogia, né i miracoli, né gli ammonimenti, né la dolcezza del perdono. Non siamo neppure al giorno in cui i discepoli vengono mandati a predicare inermi lontano, ed è passato anche quello in cui sono inviati, per la seconda volta, con il consiglio di vendere il mantello per comprare una spada. È trascorso inutilmente persino il giorno in cui sarebbe stato necessario domandare al *Padre* ogni cosa nel nome di Gesù. Sono ormai lontani anche i tempi delle inutili dispute con i sacerdoti e i dottori. L'ora delle parabole e del figlio prodigo è passata insieme all'ora della trasfigurazione, della cena tra fratelli, del pane e del vino comuni, della soave sera d'Emmaus. Siamo all'ultimo grido di Gesù sulla croce, che nessuno ha potuto comprendere. Siamo di là, dunque, dalla stessa escatologia evangelica, ancora appesantita dai temi del mistero, della vigilanza, della passiva attesa di ciò che deve venire. Siamo al «nome nuovo» di Gesù (*Ap*, 3, 12). L'escatologia evangelica è ancora troppo strettamente legata al messianismo veterotestamentario, ha spesso il carattere dell'aspettativa di un portento estrinseco, dell'apparizione improvvisa di un *deus ex machina*, che il cristianesimo ha esasperato prima di abbandonare nella nebbia.

Gesù ha profetizzato che sulla pietra rifiutata dai costruttori si sarebbe innalzato l'edificio. Se c'è una pietra totalmente rifiutata è la pietra escatologica: «Ora la fine di tutte le cose è vicina» (*1 Pt*, 4, 7), ed è prossimo «il giorno dell'eternità» (*2 Pt*, 3, 18). È un mito?

Mito, se è esatta la derivazione che lo avvicina a *mutus*, parola di origine onomatopeica allusiva a voci che pare dicano *mu*, ha inizialmente il significato di *parola appena accennata*. E parola appena accennata, di necessità, è la parola della religione nei confronti della realtà sperata che annuncia, prefigura, anticipa. Il mito è un linguaggio ineliminabile e inseparabile dalla religione, o piuttosto è già una sua trascrizione, il linguaggio cioè nel quale la religione – non compendosi – si esprime e si racconta. Se il mito cristiano è il regno di Dio, la sola possibilità di demitizzare il cristianesimo – autenticamente, senza negarlo – è di realizzare il regno di cui il discorso religioso è la mitica, oscura, appena accennata figurazione.

Il regno di Dio è un mito anche in un altro senso, e cioè in quanto inverificabile, perché la sua verifica non può farsi nell'ambito del sistema in cui viene proposto. Ma in questo senso è mitica anche la propria morte, come è mitica la necessità delle macchine su cui è

fondata la moderna società industriale; ed è un mito l'affermazione di una impossibilità assoluta (la quale è evidentemente inverificabile), come appunto quella che attribuisce a una proposta l'irrealizzabilità, classificandola come mitica. Simili affermazioni non verificabili all'interno del sistema sono del resto ineliminabili, perché è ineliminabile l'esigenza di un giudizio globale sul sistema nel quale si è inseriti: in questo senso, anzi, ciò che non è *mitico* è perciò irrilevante. Molte realtà di oggi, comunque, ieri erano miti, come quello di Icaro; ed è altrettanto vero che oggi consideriamo miti quelle che ieri erano realtà. La continua limitazione del possibile, il restringimento del concepibile al verificabile nelle condizioni date e quindi, in definitiva, l'accettazione e la giustificazione di tutto è la *cultura*, l'opposto della religione.

Il regno di Dio è un mito in quanto non realizzato, e solo in quanto non realizzato. Non ha nessuno di quei connotati miracolistici, o mistici, o fiabeschi, o misterici, o magici dei quali l'intuizione religiosa di una realtà ulteriore, non attuandosi e quindi non attingendola, è costretta a rivestirlo per farlo vivere in qualche oscuro modo nella storia che lo nega, nella realtà vecchia che tutta intera lo contraddice.

Il mito del regno è la volontà di significato del mondo come volontà di finire il mondo insignificante. La dimensione storica e temporale, che non era presente nelle antiche civiltà, già non è più presente alla fine. Innumerevoli indicazioni si addensano ormai, da ogni direzione, sulla mortale stanchezza della realtà, sulla maledizione del tempo che separa nella coscienza gli oggetti compresenti nell'universo, sul bisogno di unificare i sempre più vasti spazi diversi e separati. La volontà escatologica è la coscienza della necessità e dell'urgenza della liberazione definitiva dalla diluizione dello spazio e del tempo, dall'inutile ripetizione del già noto, è la tensione a realizzare nell'immediatezza di un interminabile presente i valori e le speranze che ci siamo sempre rassegnati a non vedere realizzati e a relegare nei luoghi astratti del passato o del futuro. La volontà escatologica si propone, oggi, come alternativa assoluta a una società per la prima volta ancorata a valori totalmente diversi da quelli delle antiche società permeate di valori religiosi, o disancorata da qualunque valore. Dal confronto con l'attuale realtà la proposta escatologica deriva un carattere totale che le precedenti proposte non potevano avere: non è più il ribaltamento di una realtà operato in funzione di criteri e di potenze che quella realtà pure possedeva (il miracolo, Dio, l'eterno), ma il ribaltamento di una realtà in funzione di criteri che questa realtà congenitamente rifiuta. Una nuova escatologia si contrappone in blocco a tutto il già dato, riduce veramente al livello zero il mondo.

La proposta escatologica risponde alle istanze più autentiche e più

nascoste dell'uomo contemporaneo, che è sospeso, nella tensione verso la realizzazione immediata della sua pienezza, fra l'attesa delle meraviglie astrali e l'incubo della distruzione nucleare, prospettive entrambe impensabili e soverchianti. Le sue dimensioni sono già molto al di là dei confini del *mondo moderno*, o semplicemente del mondo, anche se non possiede categorie in cui collocarle per prenderne coscienza. Il *fine*, per essere sentito e perseguito con piena intensità dopo la lunga delusione per i fini differiti, tipici della cultura, deve essere posto come immediatamente risolutivo. E l'escatologia è appunto la religione del presente, del subito, in contrapposizione alle religioni culturizzate del futuro, che diventano inevitabilmente religioni del passato perché passato e futuro sono le categorie del lontano, dell'incerto, dell'indefinito, del non reale. Una nuova escatologia è storicamente conscia, è a posteriori nei confronti dell'intera vicenda della cultura che supera, e ciò la diversifica dalle escatologie antiche, preculturali.

La meta escatologica non ha nessuno dei caratteri negativi che sono stati criticati, ad esempio da Benedetto Croce, nella concezione di una *storia a termine*. Non è la quiete, non è il finale riposo nella contemplazione del già fatto, non è la gioia con l'esclusione del dolore, la totalità con l'esclusione della parzialità, ma il dominio sui dati parziali e negativi còlti nell'istante del loro superamento definitivo, che dura eterno. Non è la pura eternità extra-temporale ed extra-spaziale dei greci, ma piuttosto il dominio sull'estensione del tempo e dello spazio, il *nuovo eone* dell'attesa profetica ebraica, in cui l'*olam* – tutto ciò che è lontano e disperso, inconoscibile – diventa *et* – presenza e possesso immediati. La nuova escatologia è *attiva* nel duplice senso che il regno si conquista e non si riceve passivamente, e che il suo contenuto è la totale concentrazione dell'azione.

Gesù aveva già detto che il regno si conquista con la violenza e Pietro aveva scritto che si deve vivere «aspettando e affrettando la venuta del giorno del Signore» (2 Pt, 3, 12). Ma l'escatologia evangelica lascia sussistere prevalentemente il carattere della fondamentale passività di fronte al regno di Dio che deve venire *ab alto*. La vicenda di Gesù finisce così con l'apparire unica e irripetibile, eccezione irrimediabilmente chiusa nel passato, e dall'onnipotenza divina si attende (si attendeva) il miracolo, quando a Dio piacerà di compierlo. Era l'escatologia passiva e contemplativa che derivava dalla concezione di un Dio già dato *ab aeterno* e opposto al mondo, incommensurabile con l'uomo perché qualitativamente diverso, garante della realtà ulteriore già pronta a discendere dal cielo. Ma Gesù è il Dio che deve nascere, e il suo regno è ancora da conquistare: una realtà di Dio di cui vi sono presentimenti in James, in Bergson, in Berdjaev, in molti altri. Non vi è perciò alcuna possibilità che non sia

la nostra terrestre possibilità, non già la nostra come individui separati, ma la nostra come uomini riassunti nel significato di Gesù figlio dell'uomo e figlio di Dio.

Sembra che la preoccupazione più grande dei nostri lontani progenitori fosse di garantire mediante i riti della magia e della religione la costanza e la permanenza della realtà. L'incubo era che il sole tramontato non risorgesse, che il ciclo stagionale compiuto non ricominciasse, che il movimento degli astri si fermasse, che il mondo si disfacesse. Le religioni storiche, dall'ebraismo al cristianesimo all'islamismo, ribaltano la prospettiva e vedono la salvezza non più nella stabile continuità del cosmo, ma nella rottura e nella fine della realtà data, nell'inizio di una realtà fatta di cieli nuovi e di nuova terra.

Ma non c'è opposizione fra i due atteggiamenti: in entrambi c'è la coscienza profonda e dolorosa della fondamentale insicurezza, precarietà, insufficienza della realtà. Soltanto che in tempi più remoti si sentiva ancora positivamente reale il mondo, e capace quindi di trascendere la sua insicurezza e negatività pur restando formalmente identico, mentre poi il mondo aveva rivelato la sua radicale mancanza di realtà, la sua irredimibilità, e diventò allora indispensabile rifiutarlo per concepirne un rifacimento *ex novo*, una nuova realtà. L'opposizione di atteggiamenti si verifica poi, in tempi recenti, quando non si concepisce più alcuna alternativa all'insicurezza e all'insufficienza, che si accettano quindi come dati fatali e immutabili. Matura allora una situazione tragica, che esaspera la coscienza dell'insufficienza della realtà proprio mediante la coscienza della sua insuperabilità. L'uomo contemporaneo oscilla allora tra il superficiale benessere che gli è garantito dall'ordine fondato sull'accettazione della realtà angusta e mediocre e l'angoscia mortale che gli è data dalla coscienza della mancanza di strumenti per superarla. Il carattere fondamentale della sua situazione è quello stesso che definisce la tragedia: la mancanza di alternativa.

Come l'esorcismo e la propiziazione dei *primitivi* per garantire lo stabile ordine dell'universo, pur giungendo al cruento sacrificio umano, erano meno radicali ed estremi dell'invocazione apocalittica delle grandi religioni storiche mediterranee, così l'ultima escatologia, quella che possiamo volere oggi, è più radicale e più «estrema» – più *impossibile* – di quella delle antiche apocalissi, perché non postula alcuna potenza che la garantisca dall'esterno ma coinvolge lo stesso destino, la stessa possibilità di Dio. Si deve attuare, perciò, mediante una catastrofe ancora più spaventosa dell'antica catastrofe apocalittica. La distruzione della realtà di cui abbiamo esperienza è infatti, per noi, una distruzione più totale e più inimmaginabile di quella che potevano concepire gli uomini di un tempo remoto, i quali

erano abituati a dipendere da eventi naturali, o comunque esterni. Per noi, la distruzione finale del mondo significa la distruzione della nostra stessa realtà, del mondo che siamo, non del mondo che abitiamo. Ma, insieme, i segni della distruzione sovrastano e hanno già dei nomi che li fanno uscire dal sogno, tanto che l'estrema difficoltà tocca l'estrema facilità.

Questo sbocco della storia è stato esorcizzato dal marxismo, che ha funzionato da vaccino. Come la società ideale del marxismo è un riflesso del regno di Dio, ottenuto mediante il ridimensionamento della speranza, così la teoria marxista della catastrofe è un riflesso dell'apocalisse cristiana, ottenuto mediante il ridimensionamento del terrore: tutto ciò che era a misura di Dio è stato ridotto a misura d'uomo. Ma come Gesù si fa Dio sperimentando il dolore e la morte, così la storia si fa regno sperimentando la distruzione e l'annientamento. La proposta escatologica è, applicata alla storia, la stessa vicenda della morte di Gesù. Se al Dio trascendente, perfetto nella sua felicità e separato dal dolore degli uomini, si sostituisce il Dio che diventa Dio per la sua sofferenza e la sua morte, nel quale coincidono Dio e l'uomo, felicità e dolore; allora l'avvento del regno è insieme la perdita e il ritrovamento di tutte le cose, la coscienza della distruzione e del nulla che trionfa, attraverso il dolore, sulla distruzione e sul nulla. Come Gesù ha «ingoiata la morte» (1 Cor, 15, 54), così la storia deve ingoiare la morte. La storia progressiva e garantita della cultura moderna sta alla storia culminante nell'apocalisse e nel trionfo del regno, come il Dio trascendente e perfetto dei filosofi e dei teologi sta al Dio Gesù.

Ogni escatologia è fatalmente insoddisfacente, in quanto discorso in bilico fra ciò che è e ciò che non è, senza appoggi. Ma se si attendesse, per distruggere o per rifiutare qualcosa, di aver già predisposto un sostituto comodo e sicuro, nulla mai sarebbe stato distrutto e nulla mai sarebbe stato costruito, come infatti nulla veramente distrugge di vecchio e nulla veramente costruisce di nuovo la ragione sperimentatrice e calcolatrice. La proposta escatologica è anzitutto volontà di rifiuto, di ribellione, di condanna, di distruzione, che espressa nei termini del linguaggio culturale (un linguaggio che, alla fine, è divenuto estremamente debole) rischia fatalmente di perdere la sua anima anticulturale.

La prospettiva escatologica si traduce e s'incarna nella guerra apocalittica. Che la *cultura* abbia condannato la violenza, riversando esclusivamente su di essa la più drastica delle condanne, non significa se non che *violenza* è una parola della religione; ma, come ha scritto Camus, «dal momento che la guerra è, ogni giudizio che non possa integrarla in sé è falso». L'opposizione inconciliabile fra i due atteggiamenti è espressa nelle parole di Paolo: «Quando diranno: pace

e sicurezza, allora improvvisa sopraggiungerà la rovina» (1 Ts, 5, 3). Bisogna che la storia sia distrutta, e la storia stessa offrirà il capo al patibolo, come l'ha offerto Gesù. Ciò che oggi non è credibile domani sarà un fatto, ciò che non è concepibile nelle nostre comode case si prepara forse nelle boscaglie dell'Asia e dell'Africa. La compattezza delle attuali strutture, a Occidente come a Oriente, non garantisce affatto della loro durata: tutte le antiche civiltà sono crollate proprio quando il loro edificio era più imponente e massiccio. La forza che sorregge il vecchio è l'inerzia, e basta pensare per un attimo all'eventualità di un conflitto mondiale nucleare per rendersi conto di quanto rapidamente potrebbero crollare rivelando il loro nulla. Perciò i vangeli parlano dei segni di distruzione come di segni del manifestarsi del regno.

Un messaggio escatologico non può essere accolto. Ma esiste il piccolo e trascurabile *resto d'Israele*, tra i popoli che nella loro indifferenza o nel loro endemico torpore covano il rifiuto totale e la totale ribellione. A costoro il Signore, Gesù, manifesterà come ha promesso il suo *nome nuovo*, che nessuno conosce, dopo il lungo silenzio profetico che ha fatto dimenticare le voci dei profeti, da Iacopone a Gioacchino da Fiore a Savonarola a Campanella, e che precede la parusia vittoriosa di Cristo come il primo silenzio profetico aveva preceduto la sua venuta per la sconfitta e per la morte.

1. I. Zolli, *op. cit.*, p. 258, nota 23.
2. *Op. cit.*, p. 117.
3. *Op. cit.*, p. 459, nota 1.
4. Citato in I. Zolli, *op. cit.*, p. 220.
5. Nella lettera aperta pubblicata in «Die Zeit» il 12 febbraio 1965, in occasione del settantesimo compleanno di Horkheimer.
6. *Storia ed escatologia*, Milano, 1962, p. 140.
7. N. Berdjaev, citato in W. Nigg, *Il regno eterno*, Milano, 1947, p. 383.
8. Citato in W. Nigg, *op. cit.*, p. 385.
9. *Loc. cit.*
10. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 116.
11. *La prima e la seconda resurrezione*, Roma, 1955, p. 15.

12. *Philosophie de la misère*, Paris, 1964, p. 201.

13. *Misère de la Philosophie*, Paris, 1964, p. 491.